آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي

النظرية السياسية في الإسلام

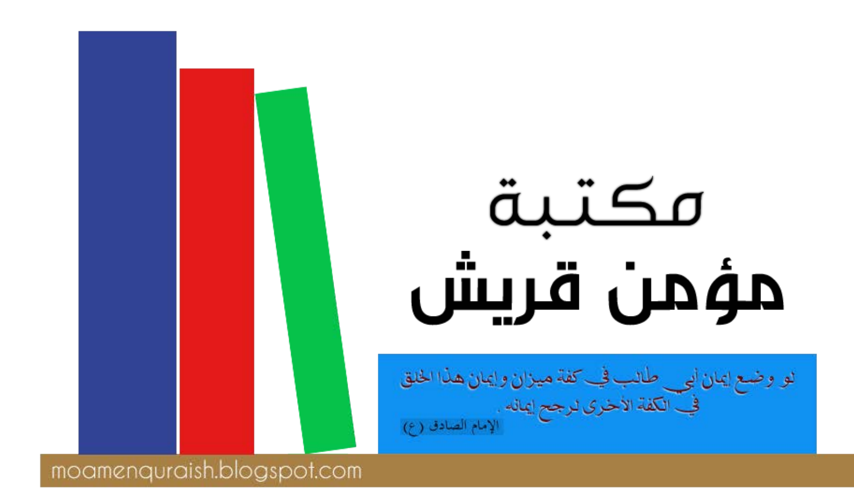
الجزء الاول

ترجمة: خليل عصامي الجليحاوي

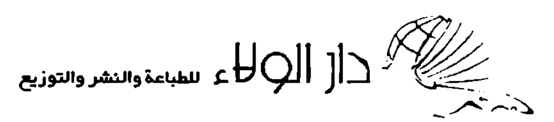
أشرف على الترجمة
الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني



دار الولاء
بيروت - لبنان


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

النظرية السياسية في الإسلام



لبنان - بيروت - حارة حريك - شارع دكاش - سنتر فضل الله

تلفاكس: 00961 1 545133 - 00961 3 689496 - ص.ب. 327/25

www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com

E-mail:daralwalaa@yahoo.com

الكتاب:	النظرية السياسية في الإسلام/ج١
المؤلف:	آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي
ترجمة:	خليل عصامي الجليحاوي
أشرف على الترجمة:	الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني
الناشر:	دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع
الطبعة:	الأولى - بيروت ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

النظرية السياسية في الإسلام

الجزء الأول

آية الله الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي

ترجمة

خليل عصامي الجليحاوي

أشرف على الترجمة

الشيخ محمد عبد المنعم الخاقاني

دار الولاء

بيروت ـ لبنان


بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

المحاضرة الحادية والعشرون: الإسلام والديمقراطية(١)/ ٣٣٧

المحاضرة الثانية والعشرون: الإسلام والديمقراطية(٢)/ ٣٥٣

المحاضرة الثالثة والعشرون: بحث مبدأ الوحدة في الإنسانية والتجنّس للمواطنين/ ٣٦٥

المقدمة

من القضايا الاساسية في فلسفة السياسة، هي قضية ضرورة وجود الحكومة، اذ يُعتبر وجود الحكومة امراً مفروغاً منه في بناء الحياة البشرية منذ المراحل الأُولى لانتقال الانسان من الحياة البدائية وحالة البداوة الى الحياة الجماعية واقامة المجتمعات. ولم يقل بازالة الحكومة الاّ قلّة قليلة في الماضي وفي القرن التاسع عشر مثل سان سيمون وبرودون. فقد كان سان سيمون يعتقد ان العقل والفكر البشري قادر على انتشال المجتمع من الهلاك وتوجيهه نحو الخلاص. ويرى الفوضويّون ومناهضو فكرة الحكومة أن الانسان خيّر بطبيعته وهذا ما يدفعه الى حب الخير والرغبة في كل ما هو حسن. ويعتقد اصحاب هذا الاتجاه أيضاً بأن وجود الحكومة يتعارض مع حرية الانسان، وان الحفاظ على كرامة الانسان وحرّيته يستلزم محو الحكومة من قاموس حياته.

يتضح من خلال الدراسات التي أُجريت في مجال علم الاجتماع أن الانسان كان يرى على الدوام وفي جميع الظروف بانّ وجود الحكومة ضرورة لا مناص منها ويقتضيها العقل والفطرة انطلاقاً من طبيعة الانسان الاجتماعية وميله الى العيش الى جانب ابناء جنسه، وانه مدني بالطبع. ومن الطبيعي ان الانسان يستطيع مواصلة حياته فقط في ظل حياة اجتماعية ذات بُنىً متناسقة، وتحترم فيها حقوق الجميع، والا فان حياة الناس لن تكون ذات طابع معقول بل تسودها الفوضى والانفلات والبربرية ويحكمها قانون الغاب.

ان انماط الحكم، والفوارق الاساسية في مكوِّنات وتوجهات النظم الادارية العامّة للمجتمعات تنبثق من اختلاف النُّظم المعرفية، والرؤى الكونية ونوع نظرتها الى الانسان. فاذا كانت النظرة الى الانسان هي انه مجرد جسم مادي فانَّ غاية ما تطمح إليه هذه النظرة هو توفير منطلباته المادية ومستلزمات رفاهه وراحته. وتنصبُّ جميع الجهود ـ في ضوء مثل هذه النظرة ـ حول محور اللذة والشهوة. اما اذا نظرنا الى الانسان كموجود أسمى وأرفع من المادة، وحاولنا صياغة النظام السياسي على اساس النظرة الشاملة الى أبعاد وآفاق وجوده وخصائصه المادية والمعنوية، فمن الطبيعي ان مساعي الحكومة تنصبُّ في مثل هذه الحالة على توفير مستلزمات استقراره وعروجه وتكامله.

وبهذين المعيارين وكيفيّة النظرة الى الانسان وتبنّي المُثُل نتعامل وننقد الافكار السياسية وعمل الحكومات؛ لأن هذه الامور تشكل جوهر الافكار السياسية، وبدون هذه الامور لا تكون الافكار السياسية سوىٰ جسد خالٍ من الروح.

ورغم اننا نلاحظ في ميدان البحوث السياسية قلّة الاهتمام بالنظرة العميقة الى الانسان ومُثُله السامية بسبب هيمنة النزعة الوضعية على الفكر الفلسفي الحديث، حيث سادت نظرات علم الاجتماع على المسائل الاساسية للسياسة من اجل تقديم مناهج عملية لها، حتى ان الحديث عن المُثُل والرؤى قد انزوى، ولكن ينبغي الالتفات الى ان الغائية والمثالية كانت تمثل اساس الحركة والتكامل في مدرسة الانبياء الذين كانوا هم المتصدين الحقيقيين لاقامة النظام الانساني الأمثل.

وعلى هذا الاساس فاننا ندرك من خلال النظرة الشاملة والمنسجمة الى القرآن بأن خلق الانسان وحياته وموته وارسال الانبياء والأنظمة العبادية والاجتماعية كلها امور ذات غاية، وان المحور الذي تدور حوله جميع النشاطات والبرامج وحتى اقامة الحكومة هو هداية الانسان نحو تلك الغاية الأساسية.

ويفهم من كل ذلك ان الحكومة ينبغي أن لا تهتم بادارة المجتمع فحسب، بل ينبغي ان تتبلور على اساس الهداية التي تُعتبر امراً أشمل من الادارة.

فالحكومات التي تنظر الى الانسان من بُعد واحد انما تسعى ضمن نطاق ادارة شؤونه وتوفير الرفاه له، في حين ان الحكومة التي تعنىٰ برفاه الانسان وسعادته الاخروية، تركّز اهتمامها على هدايته ايضاً؛ وذلك لأن الانسان الذي يحمل الروح الالهية التي تسمو على الجوانب المادية التافهة، وتشكل الابعاد المعنوية والروحية اعماق كيانه يحتاج الى الهداية، وأما الاكتفاء بادارة شؤونه المادّية فقط فهو يُعتبر بمثابة استخفافٍ به.

اذا كانت الغاية النهاية للحكومة هي توفير النهاية السعيدة للانسان ونيله للقرب الالهي، وكان اهتمام الحكومة ينصبُّ على هداية الناس، فلا شك في ان الاكثر أهليةً للسيادة على الانسان، هو الاكثر معرفةً بمصالحه ومنافعه الحقيقية، والاكثر اطلاعاً على آفاق وجوده وخباياه، ألا وهو الباري تعالى.

ان مقتضى البرهان العقلي ـ الذي تؤيده الآيات القرآنية أيضاً ـ هو ان كمال الانسان يكمن في طاعته لمن يعلم حقيقة الانسان ويحيط بالكون وبعالم الآخرة وبالصلة المتبادلة بينه وبين عالم الآخرة، وما ذلك الا الله عز وجل. اذاً فالعبادة والولاية لله فقط. اى ان ولي الانسان هو الله. وسيادة غير الله اذا كانت مستمدة من ارادة الله واذنه فانها تكون مشروعة أيضاً.

وتنبثق من هذا المنطلق نظرية ولاية الفقيه التي تكون محور الحكومة الاسلامية. وقد حظيت هذه النظرية في زمن غيبة الامام المعصوم ﷺ وخاصةً في القرون الاخيرة باهتمام الفقهاء والعلماء المسلمين، وبلغت في العقود الاخيرة مرحلة من الكمال، واثبتت في مقابل النظرة السلبية للحكم الديني، انها نظرية ذات كفاءة ومقدرة وحيوية في عالم السياسة.

ينبغي الاضافة الى ذلك ان العالم الاسلامي شهد في العصر الحديث ظاهرتين تستحقان التأمّل: احداهما النظرة السلبية الى السياسة والحكم الديني. وهذه نظرة قديمة واجهتها الاديان كافة، وخاصة الاسلام، وينجم عنها عزلة سياسية للفكر الديني وتقلّص حركة الايمان الديني. وهي عبارة عن هجمة من خارج الاطار الديني، وتوجب على مثقّفي العالم الاسلامي ونوابغه التصدي لها ببحوث عميقة وجادّة تهتم بتبيين قوة المعتقدات الدينية الأصيلة لكي تتوفر المقدرة على الدفاع عنها دفاعاً عقلانياً.

أما الظاهرة الثانية فهي انبثاق فكر سياسي قائم على نظرية ولاية الفقيه. وصحيح ان لهذه الظاهرة تاريخاً طويلاً من الناحية النظرية وقد مرت بمراحل من التطور، الا انها تجسدت في الواقع الخارجي بانتصار الثورة الاسلامية [في ايران].

انتصرت الثورة الاسلامية في ايران بعد جهاد طويل ومتواصل بزعامة الامام الخميني ﴿﴾ الحكيمة، وانتهت بتأسيس النظام الجمهوري الاسلامي بعد الحصول على الاكثرية الساحقة من آراء ابناء الشعب الايراني المسلم.

وبعد انتصار الثورة تصدى جماعة من المجتهدين والمتخصصين والنخبة من ابناء الامّة الى تدوين الدستور من خلال الاستنارة بالآيات القرآنية والاحكام الاسلامية، حتى اعتبر هذا الدستور من افضل دساتير العالم باعتراف الخبراء والحقوقيين.

وصحيح انه قد تمّ ـ الى هذه المرحلة ـ تحديد وترسيخ المكانة القانونية للنظام الجمهوري الاسلامي، وقد عُدّت «ولاية الفقيه» رمزاً لكون هذا النظام اسلامياً دائراً حول محور الحقّ وضامناً لبقاء وصيانة هذا النظام من المخاطر المحتملة بعنوان انه الركن الأساسي للنظام الجمهوري الاسلامي، حسبما نص عليه الدستور. الا ان وقائع ما بعد الثورة وما تمخّض عنها من انشغال القوى المفكّرة للثورة في خِضَمّ مجريات الاحداث، وما تخلل ذلك من اجواء المشاعر والتطرف والنظرة السطحية الى ولاية

الفقيه، ادت الى عدم تسليط الضوء على هذه القضية وبحثها وتبيينها بشكل علمي. وبعد تغلب النظام الاسلامي على تلك العراقيل وسير المجتمع نحو الاستقرار، وفي ظل ما بدأ به المنافسون الفكريون من آراء نقدية، حظي هذا الموضوع بمزيد من الاهتمام واخذ العلماء الواعون يشبعونه تنقيباً وشرحاً.

انطلاقاً من ضرورة تبيين «نظرية الاسلام السياسية» وتسليط الضوء على مكانتها في النظم السياسية، ووجود شبهات وهواجس وتحديات فكرية في مواجهة هذه النظرية، اضافة الى الجهود المكثفة التي تجابه نظام ولاية الفقيه من قبل الخصوم الخارجيين والداخليين، فقد اخذ العالم الواعي الحكيم والمجاهد الذي لا يعرف الكلل في الذود عن حياض الدين وتعاليم الوحي، سماحة آية الله الشيخ محمدتقي مصباح اليزدي ـ أدام الله ظله العالي ـ على عاتقه إلقاء سلسلة محاضرات قبل خطبتي صلاة الجمعة في طهران، تحت عنوان «نظرية الاسلام السياسية».

والكتاب الذي بين يديك هو عبارة عن تدوين لتلك المحاضرات، قام باعداده سماحة العالم المفضال الشيخ كريم سبحاني، وصدر على شكل مجلدين تحت عنوان التقنين والإدارة.

نأمل ان يكون موضع قبول لدى ذوي الدقّة والنظر، وموضع رضىً لدى ولي العصر عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف.

والسلام عليكم

إصدارات مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث

٢٦ / ٤ / ١٣٧٨ هـ.ش

المحاضرة الاولى

أهم الأسئلة المطروحة في حقل السياسة الاسلامية

١ـ المقدمة

لا شك في ان أحد انجازات وثمرات نظامنا وثورتنا الاسلامية هي اقامة صلاة الجمعة التي لها بركات لا تحصىٰ للامة الاسلامية، ومن جملة فوائدها انها تـقدِّم للـناس في المدن المختلفة ما هو ضروري من التعليمات والمعلومات اثناء خطبتي صلاة الجمعة او في الكلمات التي تلقى قبلهما أو بين الصلاتين. فخلال السنوات التي اعـقبت انـتصار الثورة عرض الاساتذة والعلماء والخطباء بحوثاً قيمة في موضوعات العقائد، والتربية، والاقتصاد وشتى الميادين الفكرية الاخرى، على أسماع حُضّار صلاة الجمعة وعرضت لعموم الناس عن طريق وسائل الإعلام. وكان لي أنا ايـضاً في الســنوات الاخـيرة شرف تقديم بحوث تحت عنوان «التوحيد في النظام العقائدي والقيمي الاسـلامي»، حيث نقلت لاحقاً الىٰ الورق وطبعت ووضعت في متناول ايدي القرّاء الكرام.

وقد قررنا ـبناءً على اقتراح والحاح الاصدقاء ـ تقديم مجموعة من البحوث على شكل محاضرات تحت عنوان «النظرية السياسية الاسلامية». نسأل البـاري تـعالى العون على اداء هذه المهمة، وان يلهمنا ويجري على ألسنتنا ما له فيه رضىً وللامـة الاسلامية النفع والخير، لكي نقدّم ذلك لهذه الامة الكريمة المنجبة للشهداء.

يتسم عنوان بحثنا هذا بالشمولية بحيث تنطوي تحـته مـوضوعات كـثيرة ذات

مستويات شتّى وصيغ متباينة ـ ابتداءً من السهلة والمبسطة وانتهاءً بالعميقة والاكاديمية ـ تجدر الاشارة الى ان أمثال هذه البحوث عرضت بصور مختلفة منذ بداية نهضة الامام الخميني ﷺ في عام ١٩٦٢ إلى الآن. فقد جاءت على شكل مقالات وكتب، وعلى شكل محاضرات ولكنها قلّما جاءت على شكل بحوث منظمة يمكن ان تستفيد منها المستويات المتوسطة من الناس.

وانطلاقاً من هذا الواقع أصر الاصدقاء علىٰ ان نهتم باعداد سلسلة بحوث منظّمة يمكن ان يستفيد منها عامة الناس وتلبي طلبات الشباب ومختلف الشرائح الاجتماعية.

يتمتع شعبنا والحمد لله بمستوى ثقافي جيّد حيث بلغ في السنوات الاخيرة خاصة درجة من الرقيّ الثقافي ملفتة للنظر. ولكن اللغة العلمية والفنية تختص على كل حال بالمراكز العلمية والجامعية والحوزوية، ولغة الحوار مع عامة الناس يجب ان تكون خالية جُهدَ المستطاع من المصطلحات العلمية والمعقدة؛ لكي يتسنى لاكثرية ابناء الشعب ـ الذين تعوزهم الدراسة المتخصصة ـ الانتفاع من هذه البحوث.

ينبغي الالتفات الى ان هناك بحوثاً يمكن ان تطرح تحت عنوان «الفلسفة السياسية الاسلامية» وهي على درجة من السعة بحيث لا يمكن الاحاطة بها على مدى مائة محاضرة على ما اظن.

وفي ضوء ذلك، ونظراً الى ضيق وقتنا وقلّة المحاضرات المخصصة لهذا الموضوع، نجد انفسنا مضطرين الى الانتقاء واختيار البحوث الاكثر حاجةً بالنسبة الى الناس، مما اثيرت حولها شبهات واسئلة.

وبما ان عنوان «الفلسفة السياسية الاسلامية» مكوّن من ثلاث كلمات، وكل واحدة منها قابلة للدراسة والبحث، ولمفهوم «الفلسفة السياسية» مصطلحات متعددة ـ مثل فلسفة علم السياسة، والفلسفة السياسية في مقابل علم السياسة ـ ولكن مقصودنا من «الفلسفة السياسية» في هذه البحوث عموماً هو تبيين رأي الاسلام في

باب الحكومة والسياسة، مما يقوم على مبادئ معيّنة، والفكر السياسي للحكومة الاسلامية يمكن تبيينه وتوجيهه على اساس تلك المبادئ فقط.

٢ـ الاسلام والتنظير السياسي

عندما نقول بان للاسلام نظريته الخاصة في باب السياسة والحكومة وتقوم على مبادئ مقبولة اسلامياً، يثار ابتداءً السؤال التالي وهو: هل يجب ان تكون للدين نظرية في السياسة والحكومة لكي يهتم الاسلام بتقديم نظرية سياسية؟

هذا سؤال جادٌّ عرفتْه المجتمعات والدول على مدى قرون، وأثير في مجتمعنا ايضاً وخاصة منذ عهد المشروطة[1] الى الوقت الراهن، وجرت حوله أبحاث شتّى. وهذه القضية محلولة بالنسبة الى شعبنا ولديه جواب واضح لها في ضوء خطابات الامام الخميني، والشعار المعروف الذي اطلقه المرحوم الشهيد المدرس[2] وغدا بمثابة سمة

١. المشروطة (الحكومة الدستورية) «Constitutionalism» وتعني النظام الحكومي الذي تحدّد فيه القدرة والسلطة الحاكمة بواسطة الدستور، وتستخدم فيه اساليب التعادل والتوازن للحيلولة دون تمركز القدرة وذلك للحفاظ على الحقوق الأساسية للافراد والفئات والمجموعات. وبشكل عام فان هذا المذهب يناصر الديمقراطية ويخالف الحكومة المطلقة (آقابخشي، على ومينو افشارى راد: قاموس العلوم السياسية، نشر چاپار، ١٣٧٩، الطبعة الاولى، ص ١١٣).
ونهضة المشروطة أيضاً في ايران قد تمّت بقيادة العلماء وبهدف القضاء على استبداد ملوك القاجار وقد آتت ثمارها بتاريخ ١٣٢٤ هجري قمري وارغمت آخر ملوك القاجار الموعو محمدعلي شاه على اصدار مرسوم لتأسيس اول مجلس وطني للشورى. ومن المؤسف ان هناك عناصر مرتبطة بالاجنبي قد تغلغلت الى هذه النهضة وحرفتها عن مسيرها وبالتالي سخّرت هذه الحركة عملياً لارادة الانجليز. ولما شاهد بعض علماء المشروطة تسلل الأجانب الى هذه النهضة وحرفها عن مسيرها الحقيقي نهضوا معترضين وطالبوا بتحقيق مشروطة مشروعة، إلّا ان هذه المجموعة من العلماء لم يفلحوا في تصحيح مسير هذه النهضة. ومن هنا لم تثمر هذه النهضة سوى نتيجة واحدة وهي عودة الاستبداد من جديد.
للحصول على معلومات اوسع يراجع نفس هذا الكتاب، ج ١، ص ٢٣٦، الحاشية في ذيل اسم الشيخ فضل الله النوري.

٢. ولد الشهيد آية الله السيد حسن المدرّس عام ١٢٨٧ هـ في قرية سرابة التابعة لمدينة اردستان. وفي السادسة من عمره انتقل الى مدينة قمشة (شهرضا)، وبقي حتى الرابعة عشرة من عمره يتعلّم مقدّمات اللغتين العربية والفارسية على يد جدّه المرحوم المير عبدالباقي، وعلى يد والده المرحوم السيد اسماعيل. وفي السادسة عشرة من عمره توجّه الى اصفهان لمواصلة دراسته، وتعلّم على يد اساتذة مثل الميرزا عبدالعلي الهرندي،

بارزة في فكرنا السياسي، وهو قوله: «ديانتنا عين سياستنا وسياستنا عين ديانتنا»، الا ان تبيين النظرية السياسية للدين وكيفية تدخل الدين في السياسة تستلزم بحثاً ودراسة.

في الثقافة الغربية لا يتصف الدين بالجامعية، ويعرفونه بشكل لا تنطوي تحت لوائه الشؤون الاجتماعية والسياسية، والدين لا يبيّن الّا علاقة الانسان بالله، ويصور علاقة فردية وشخصية بالله. ومن هنا فانَّ الشؤون الاجتماعية والسياسية والدولية، والعلاقة بين الحكومة والشعب، وبين الدول مع بعضها الآخر تقع خارج نطاق علاقة الانسان بالله، وبالنتيجة فهي غريبة عن الدين.

اما بالنسبة الى المسلمين فيرون ان الدين يتصف بالجامعية ويشمل جميع الشؤون الفردية والاجتماعية للانسان، ويضم علاقات الانسان بالله، وبالناس الآخرين، وجميع ميادين الشؤون الاجتماعية والسياسية والدولية؛ لأن وجهة النظر الاسلامية تذهب الى القول بانَّ الله حاكم على الكون والانسان. وعلى ذلك تنضوي ميادين السياسة والاقتصاد والتعليم والتربية والادارة وكل شؤون حياة الانسان تحت راية أحكام الدين وقيمه.

والآخوند الكاشاني، والشيخ مرتضى المريزي، والسيد محمد باقر الدرچي. وفي عام ١٣١١ هـ قصد النجف لاكمال دراسته، ودرس سبع سنوات على يد آية الله المرحوم الآخوند الخراساني، وآية الله السيد محمد كاظم اليزدي. وبعد اكمال دراسته والوصول الى مرحلة الاجتهاد، سافر الى ايران وأخذ يدرّس في مدرسة جدّا كوچك في اصفهان علوم الفقه والاصول، والعلوم العقلية والنقلية.

في عام ١٣١٨ كان أحد العلماء الخمسة الذين وصفهم مراجع النجف بأنهم علماء من الطراز الأوّل، وانتخب نائباً عن أهالي اصفهان في الدورة الثانية لمجلس الشورى الوطني. وبعد ذلك كان نائباً عن أهالي طهران في المجلس على مدى أربع دورات أخرى. وقد جعل منه كفاحه وجهاده الشامل ضد رضا خان بهلوي، ومعارضته للمؤامرات الاستعمارية، شخصية بطولية وعرف كشخص شجاع ومناضل سلب الراحة من عيون رضا خان وعملاء الاستعمار.

وفي خاتمة المطاف، اعتقل عام ١٣٠٧ هـ ش بعد عمر من الجهاد في سبيل الاسلام وفي سبيل رفعة ايران ومناهضة عملاء الاستعمار الذين تسلّطوا على ايران بالخداع والتحايل ثم باسلوب التخويف والارعاب، ثم نُفي الى خواف، ثم ارسلوه عام ١٣١٦ هـ ش من خواف الى كاشمر. وفي الليلة العاشرة من شهر آذر من ذلك العام، أستُشهد قبل الافطار على يد ثلاثة من جلاوزة رضا خان، وهم جهانسوزي، ووقار، وخلج، ودفنوا جثته في تلك الليلة خفية.

٣ـ تأسيسيّة النظرية السياسية الاسلامية

بعد ان تبين لنا بانَّ للاسلام رأيه في الحكومة والسياسة، ويمكن ان ننسب له نظرية خاصة في هذا المجال، تثار عندئذ تساؤلات عن ماهية هذه النظرية وطبيعتها من قبيل: هل نظرية الاسلام في باب السياسة نظرية ابداعية؛ اي تأسيسية، أم هي نظرية امضائية وتقليدية؟ أي هل الاسلام ابتدع نظرية في هذا المضمار وعرضها على انها منزلة من عند الله مثل سائر الاحكام التعبدية؟ ام له نظرية امضائية؟

ولغرض توضيح السؤال الآنف ذكره يجب القول ان الكثير من المسائل أمضى فيها الاسلام سيرة العقلاء، وهو ما يُسمّى بامضاء سيرة العقلاء. نذكر على سبيل المثال ان المعاملات التي يمارسها الناس ـ بما في ذلك البيع والشراء، والايجار، ومسائل التأمين وما شابه ذلك ـ تعرف بانها سلوك عقلائي، وهي من اختراعهم وقد أمضاها الشارع.

والسؤال المطروح الآن هو: هل نظرية الاسلام في باب الحكومة والسياسة من هذا الطراز ايضاً؛ بمعنى ان العقلاء نظموا مجموعة آراء في باب السياسة والحكومة واتفقوا عليها، وقد امضاها الشارع وأقرّها؟ أم للاسلام نظريته الخاصة في الحكومة الالهية والاسلامية وقد عرضها في مقابل النظريات الاخرى؟

الحقيقة هي ان للاسلام في حقل السياسة والحكومة والمبادئ والاساليب التطبيقية في ميادين السياسة والاجتماع، آراءاً تأسيسية ابتكرها من عنده، وهي ليست اقراراً لآراء العقلاء او امضاءً لسيرتهم.

يعلم العارفون بانواع الحكومات والمطلعون على فلسفة السياسة، بوجود نظريات متعددة في هذا المجال، ومنها نظرية تُسمى بـ «الثيوقراطية» وتعني الحكومة الالهية. وقد طرحت هذه النظرية في اوربا في القرون الوسطى من قِبل الكنيسة؛ اذ زَعمت الكنيسة ـ وخاصة الكنيسة الكاثوليكية ـ بانّها تحكم الناس نيابة عن الله. وفي المقابل هناك طوائف مسيحية اخرى ترى ان الدين المسيحي لا يهتم اساساً بالشؤون

السياسية. وهذا يعني انهم من انصار ما يُسمى بفصل الدين عن السياسة. بينما كانت بعض المذاهب المسيحية وخاصة الكاثوليكية منها في القرون الوسطى، تؤيد فكرة تدخل الدين في السياسة والحكم، وتعتبر الحكم حقّاً للمؤسسة البابوية.

كان اصحاب هذه الاتجاه يرون بان الله قد وفّر للكنيسة مثل هذه القوّة لكي تكون قادرة على حكم الناس، وان الناس ملزمون بامر الله بالامتثال لاوامر البابا. ويُسمى هذا النوع من الحكومة «الحكومة الثيوقراطية».

عندما يقال بانَّ للاسلام نظريته الخاصة في الحكم ويدعو الى حكومة إلهية مغايرة لما ابتدعه الناس من انواع الحكم، هل المراد من ذلك هو الحكومة الثيوقراطية التي ظهرت في الغرب وعُرفت في ثقافته باسم الحكومة الالهية؟ وهل هي مشابهة لما في «الحكم الثيوقراطي» من زعم بانَّ الله قد فوّض الحاكم صلاحيات مطلقة ليحكم الناس كيف يشاء وما عليهم الا الامتثال لأوامره والانصياع لرغباته؟ وهل يمكن للولي الفقيه في ضوء ما نزعمه من حكومة إلهية وولائية، وفي ضوء الفكر السياسي الاسلامي، وطبقاً لنظرية ولاية الفقيه، ان يحكم الناس كيفما يروق له، ويصدر الاحكام ويسنَّ القوانين التي تتناسب مع رؤيته ويطبّقها على الناس؛ وما على الناس الا الانصياع لأوامره؟

هذا السؤال على درجة بالغة من الأهمية، ولابد من القيام بدراسة هذا الموضوع والبحث المناسب حوله، من اجل ازالة كل انواع الالتباس وسوء الفهم.

الاجابة الاجمالية عن السؤال المذكور آنفاً هي ان الحكومة الالهية التي نؤمن بها تختلف من الارض الى السماء عن الثيوقراطية الغربية. وينبغي ان لا يحصل سوء فهم يوحي بان الحكومة الالهية في الرؤية الاسلاميّة هي ذات الحكومة التي تعتقد بها المسيحية وخاصة المذهب الكاثوليكي، لله ولزعماء الكنيسة.

يقسم المنظرون السياسيون الحكومات من خلال نظرتهم الشاملة لها، الى نوعين:

١ـ الحكومات الدكتاتورية.

٢ـ الحكومات الديمقراطية.

ويضم كل واحد من هذين النوعين انماطاً وصوراً شتى للحكومة. ولكن الحكومات تقسم بشكل عام ووفقاً للتقسيم الشامل الى قسمين:

القسم الاول: الحكومة التي يتصرف فيها الحاكم كما يحلو له في جميع الامور ويصدر الاوامر من عنده ويستخدم شتى اساليب الاكراه والضغط والرعب والقوّة العسكرية لارغام ابناء الشعب على طاعته.

القسم الثاني: وفي مقابل هذا اللون من الحكومة هناك الحكومة الديمقراطية التي تقوم على ارادة الشعب الذي ينتخب الحاكم وفقاً لارادته ورأيه. والحاكم ملزم بتنفيذ ارادة الشعب. ومشروعية الحاكم تنبثق من ارادة الشعب.

٤ـ طبيعة واركان الحكومة الاسلامية

يتساءل المعتقدون بالتقسيم الشائع في الغرب في تقسيم انواع الحكم الى دكتاتوري وديمقراطي شعبي، هل الحكومة الاسلامية دكتاتورية؟ اي هل من يستلم زمام الحكم، وهو الولي الفقيه في عصرنا الحاضر، يفرض سلطته على الشعب بقوّة السلاح، ويحكم وفقاً لرغبته ومشيئته؟ أم الحكومة الاسلامية هي من نوع آخر؟ واذاكان الامر كذلك هل تكون من نوع الحكومة الديمقراطية الشائعة في الغرب في مقابل الحكومة الدكتاتورية؟ ام هي نوع ثالث من الحكومة؟

في ضوء التقسيم الثنائي المشار إليه لا تخرج الحكومة الاسلامية عن واحدة من حالتين: اما ان تكون دكتاتورية، أو ان تكون شعبية (ديمقراطية). فاذا كانت شعبية يجب ان تعمل على نفس الطرق والاساليب المتبعة في البلدان الغربية والحكومات الديمقراطية، والا فانها ليست ديمقراطية بل هي حكومة دكتاتورية قائمة على ارادة الفرد ورغباته، وليس هناك خيار ثالث.

من الضروري ان نجيب عن هذا السؤال الحساس ونبيّن هل الحكومة الاسلامية دكتاتورية ام من النمط الديمقراطي الغربي، ام هي نوع ثالث؟

ومن الاسئلة المثارة في هذا المجال ايضاً: ما هي المقدّمات والاركان الاساسية للحكومة الاسلامية؟ وما هي المبادئ المفترض رعايتها والحفاظ عليها في مجال تدبير المجتمع لكي تتحقق الحكومة الاسلامية؟ يعلم المطلعون على ثقافتنا وفقهنا بوجود اركان للصلاة مثلاً، لو تركت عمداً او سهواً تبطل الصلاة ولا تتحقق ماهيتها بدونها. وهكذا الحال بالنسبة الى الحكومة الاسلامية ايضاً؛ اذ ان لها اركانا ومقومات إذا توفّرت فيها فنحن نسمّيها حكومة اسلامية، وإن انعدمت او اعتورها خلل او نقص، فانه لا يكون هناك شيء اسمه حكومة اسلامية.

وهنا، نظراً الى أهمية اركان ومقوّمات الحكومة الاسلامية في بلورتها وقيامها فلابد ان نكون على معرفة بها؛ لأننا في هذه الحالة نكون قد عرفنا معيار وملاك اسلامية الحكومة، وأضحينا قادرين على التمييز بين طبيعة الحكومة الاسلامية والحكومة غير الاسلامية. ومن هنا تتضح لنا أهمية الاجابة عن هذا السؤال الجاد.

٥ـ شكل الحكومة الاسلامية وحدود خياراتها وواجباتها

السؤال الآخر الذي يواجهنا هو: هل عيّن الاسلام شكلاً محدداً للحكومة؟ فكما تعلمون هناك في عالم اليوم انواع من الحكومات. وكانت هناك في الماضي انواع وأشكال اخرى من الحكومات قد انقرضت حالياً. ويمكن ان نحصي من انواع الحكومات: الحكومة الملكية الدستورية والمطلقة، والجمهورية الرئاسية والبرلمانية والحكومة الثيوقراطية.

فهل أقرّ الاسلام واحداً من هذه الانواع، ام عيّن للحكومة شكلاً خاصاً يختلف عن الاشكال المذكورة سابقاً؟ ام لم يحدد للحكومة شكلاً معيّناً وانما ذكر لها مجموعة

من القيم والمعايير التي ينبغي مراعاتها في كل زمان وفي اي شكل من اشكال الحكومة؟ نذكر على سبيل المثال ان الاسلام فرض علىٰ الحكومة التزام العدالة. الا ان كيفية التزام العدالة يبقى خاضعاً لظروف الزمان والمكان، ويمكن تحقيق العدالة في صورة معينة تبعاً لكل زمان ولكل مكان في العالم، ولم يشترط الاسلام اتّباع اسلوب معيّن لهذا الغرض. وانما الشكل المناسب للحكومة في رأي الاسلام يتوقف على تطبيق ما ذكره من قيم ومعايير. وعلى فرض ان الاسلام حدّد شكلاً معيناً للحكومة، فهل هو شكل ثابت لا مرونة فيه؟ ام هو يتصف بالمرونة بشكل او بآخر؟

مثل هذه الاسئلة تثار في ما يتعلق بشكل الحكومة الاسلامية، وينبغي تقديم جواب وافٍ لها.

هناك سؤال آخر يطرح حول فلسفة الحكومة وهو: ما هي صلاحيات الجهاز الحاكم في الحكومة الاسلامية وفي مقابل ذلك ما هي الواجبات الملقاة على عاتقها سواء كان الحاكم فرداً او جماعة تحكم بطريقة الشورىٰ ام تشكّل مجلساً خاصاً؟ لأن انواع الحكومات على امتداد التاريخ وفي العصر الحاضر تختلف من حيث تقبُّل المسؤوليات ازاء الشعب. فبعض انواع الحكومات لها صلاحيات محدودة، وتبعاً لذلك تكون واجباتها محدودة أيضاً. فهناك انواع من الحكومة مكلفة بالتصدّي لامور خاصة وحفظ النظم العام، وتترك سائر الشؤون للشعب نفسه. في حين ان بعض انواع الحكومة يتميز بصلاحيات واسعة ويتحمل تبعاً لذلك واجبات ثقيلة، وتقع على عاتقها مسؤوليات كبرى يجب عليها اداؤها وعدم التخلي عنها للشعب؛ ويكون للشعب عندئذ حق مطالبة الحكومة ومساءلتها عن القيام بتلك المسؤوليات.

ينبغي توضيح الصلاحيات والواجبات التي اقرها الاسلام للحكومة في ضوء الفلسفة السياسية الاسلامية، ولابد طبعاً من التوازن بين الصلاحيات والمسؤوليات. اذ ليس من المعقول تكليف احد بمهامَّ معيّنة مع عدم منحه الصلاحيات اللازمة لإنجاز

تلك المهام. اذاً لابد من الاجابة عن السؤال المطروح بشأن واجبات الحكومة الاسلامية وحدود صلاحياتها.

٦ـ دور الشعب في الحكومة الاسلامية واسئلة اخرى

من الاسئلة الحساسة التي غالباً ما تثار اليوم في المطبوعات وعلى صعيد المجتمع: ما هو دور الشعب في الحكومة الاسلامية وما هي حدود صلاحياته وواجباته؟ ومن الاسئلة الاخرى ايضاً: ما هو نوع وطبيعة الحكومات التي ظهرت في صدر الاسلام؛ اي في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وفي عهد الامام علي عليه السلام وفي فترة من عهد الامام الحسن عليه السلام؟ وما مدى اسلامية الحكومات التي تسلّمت زمام الامور في البلاد الاسلامية من قبل بني امية وبني العباس وغيرهما من السلالات؟ وعندما يدور الحديث عن الحكومة الاسلامية، ايُّ واحدة من تلك الحكومات يمكن اعتبارها اسلامية؟ وكيف كانت مسيرة قيام الحكومات الاسلامية على امتداد التاريخ، والتي انتهت الى هذا النوع من الحكومة التي قامت بفضل الثورة الاسلامية في ايران؟

توجد بطبيعة الحال اسئلة فرعية اخرى الى جانب الاسئلة المطروحة آنفاً، منها: هل حكومتنا اسلامية خالصة وتتوفر فيها جميع مقاييس ومقوّمات الحكومة الاسلامية؟ وفي حالة توفر جميع مقومات الحكومة الاسلامية فيها، هل ادت مهامّها وواجباتها والتزمت قيمها بدقّة؟ وما هي نواقص هذه الحكومة ومواطن خللها؟

٧ـ طريقة بحث النظرية السياسية الاسلامية

من الضروري – قبل الاجابة عن الاسئلة والرد على الشبهات والدخول في بحث الفلسفة السياسية الاسلامية ـ بيان الطريقة والمنهج الذي نتبعه في معالجة المواضيع المطروحة على بساط البحث، وهو ما يصطلح عليه باسم منهج البحث.

الحقيقة ان لهذا البحث طابعاً تمهيدياً وتجب معالجته ابتداءً. فهل منهجنا في البحث منهج عقلي، ونحن نبيّن وجهة نظر الاسلام على اساس الاصول والادلة العقلية؟ ام ان منهج البحث تعبدي ونقلي صرف؟ وهل نمط الحكومة ومبادئ سياستها تقوم على مجموعة من المعطيات الدينية والآيات والأحاديث، ام ان السياسة الاسلامية خاضعة للتجربة ايضاً وينبغي التيقّن من صحّتها وسقمها في ضوء التجربة العملية؟ فاذا كان الامر كذلك فانَّ منهجنا في البحث سيكون حينذاك منهجاً تجريبياً، ويبقى معيار الحكم على الآراء متوقفاً على تجربة الحكومة الاسلامية.

نظراً الى ان بحثنا يتسم بطابع عقلي، فلابد من التنبيه الى ان منهج البحث العقلي يمكن تقسيمه على اقل تقدير الى نوعين:

١ـ المنهج الجدلي

٢ـ المنهج البرهاني

عندما ندخل نقاشاً مع شخص وبحث موضوع ما على اسس عقلية، نكون نحن واياه متفقين تارة على مجموعة مبادئ ومقدّمات، ويدور النقاش مع الاعتراف بمجموعة من البديهيات والمبادئ والاصول المشتركة المقبولة لدى الطرفين، من اجل التوصل الى امر مجهول.

وفي المقابل يعتمد المنهج البرهاني على تقديم استدلالات لجميع المقدّمات حتى ينتهي البحث الى القواعد والبديهيات الاولية ليقوم على اساسها برهان يقيني وقطعي. ولا شك في ان هذا المنهج يفضي الى اطالة البحث. فلو اردنا مثلاً اثبات وجوب التزام العدالة في الحكومة الاسلامية وفقاً للمنهج البرهاني، يجب ابتداءً تبيين ماهية العدالة، ثم نجيب عن السؤال الذي يدور عن كيفية تطبيق العدالة. ويأتي سؤال آخر ايضاً عن امكانية التوفيق بين العدالة والحرية او عدم امكانية ذلك. ومَن الذي يعيّن المقياس في العدل؟ وهل الله يعيّن هذا المقياس ام يعيّنه عقل الناس؟ وبعد الاجابة عن تلك الاسئلة، يأتي سؤال آخر وهو ما مدى حق العقل في الحكم على مثل هذه القضايا؟

وهل حكم العقل فيها نسبي ام مطلق؟ وهكذا يتسع نطاق البحث، الى ان يأتي الدور الى المبادئ الاولية وقضايا نظرية المعرفة لتعرض على بساط البحث ويُبت فيها، ويصل البحث الى حد السؤال عن ماهية العقل وكيفية دلالته، والطريقة التي يستدل بها العقل، ومدى اعتبار العقل واعتبار احكامه.

من الطبيعي اننا لو شئنا الخوض في جميع هذه الامور وفي القضايا المبدئية، فالامر يحتم علينا دراسة وبحث مجموعة من العلوم المختلفة.

ومع ان منهج البحث البرهاني منهج دقيق ومحترم، الا ان ذلك يستدعي ـ كما سبقت الاشارة ـ الاستعانة بعلوم كثيرة اخرى، وفضلاً عن ذلك قلما يوجد شخص ملمٌّ بكل هذه العلوم، إذ حتى المتخصصون في كل علم لا يسعهم الا التوصل الى مجموعة محدودة من مسائله، وهذا طبعاً عمل شاق ويستلزم انفاق سنوات طويلة من اجل التدقيق في كل واحدة من هذه المسائل.

ونحن ايضاً لو اتبعنا المنهج البرهاني في بحث القضايا التي نريد تسليط الضوء عليها، لَمَا تسنّى لنا خلال هذا الوقت الضيّق المتاحِ امامنا الانتهاءُ من القضايا التي نروم النظر فيها. ولهذا السبب فاننا نتّبع المنهج الجدلي في معالجة هذه الامور باستثناء بعض الحالات التي يمكن فيها تقديم براهين بسيطة وغير معقّدة حيث نتبع فيها المنهج البرهاني.

المنهج الجدلي اقصر السبل وايسرها من اجل الوصول الى الغاية المطلوبة، وهو منهج عام وشامل يستخدم لاقناع الآخرين، وقد استخدمه القرآن الكريم في كثير من المواطن والمواضع لإقناع الخصوم وتقديم حجج دامغة، وقد دعانا ايضاً الى استخدام هذا الاسلوب في محاورة الآخرين ومحاججتهم في قوله تعالى:

«ادْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ».[1]

---

١. سورة النحل، الآية ١٢٥.

المحاضرة الثانية

أهمية وضرورة طرح بحث النظرية السياسية الاسلامية

عرضتُ على مسامعكم في المحاضرة السابقة سرداً لعناوين البحث في النظرية السياسية الاسلامية والمحاور التي وقع عليها الاختيار ليتركز عليها البحث في هذا المجال، لكي تكونوا على بيّنة بالموضوعات التي سنتناولها بالبحث في هذه السلسلة من المحاضرات. أتحدث في محاضرة اليوم على قدر ما يوفّقني الله حول اهمية هذا البحث وضرورته في الظروف الحالية لمجتمعنا.

١ـ تعامل الشرق والغرب مع الثورة الاسلامية

اجد نفسي مضطراً لالقاء نظرة على تاريخ بلدنا والبلدان الاسلامية في العصر الاخير من أجل تسليط الضوء على اولوية وضرورة هذا البحث.

تعلمون انه كانت هناك ـ ولازالت ـ اقلية متكالبة على حب الدنيا وذات نزعة تسلطية ورغبة في فرض ارادتها والتفوق على الآخرين، وهي مصدر جميع الفتن في العالم. وكلما اتخذت حياة الناس طابعاً اكثر مركزية، وسارت نظم المجتمع على اساس القواعد والعلوم الخاصة بتلك المجالات، صارت هذه الممارسات تجري على نحو علمي وتطبّق على اساس قواعد ومرتكزات دقيقة.

وعلى اية حال، فبعد الحرب العالمية الثانية، وصل اصحاب السطوة في العالم الى

هذه النتيجة وهي ان العالم يسوده قوّتان: القوة الرأسمالية في الغرب، والقوّة الماركسية والشيوعية في الشرق. حاولت هاتان القوتان في اعقاب ما أحرزتاه من انتصارات في الحرب، فرضَ تسلطهما على سائر شعوب العالم، وعدم فسح المجال لظهور قوّة اخرى تضاهيهما.

وعلى صعيد آخر، كان هناك ـ ولازال ـ على امتداد التاريخ من يتصدَّون لهؤلاء المفسدين الاشرار، وهم الانبياء وأتباعهم. وكان هناك اناس متديّنون لم يكونوا على استعداد للخضوع لهم بأي ثمن كان. ومن هنا فقد كان اولئك المفسدون يعتبرون الانبياء وأتباعهم اعداءً لهم. ولكن بعد الحرب العالمية الثانية وفي اعقاب ازاحة الكنيسة ـ التي كانت تمثل مظهر اقتدار الدين في اوربا ـ من الساحة، لم يتصوروا ظهور قوّة اخرى في العالم تقف في مقابل هاتين القوّتين، الى ان وجدوا انفسهم في العقود الثلاثة الماضية في مواجهة تحرُّك عارم في الشرق الاوسط وفي ايران بالذات.

ظنوا في بداية الامر بان الحركة التي انطلقت من ايران يمكن اخمادها بسهولة كما هو الحال بالنسبة للحركات الاسلامية المحدودة التي كانت تظهر بين الفينة والاخرى في مختلف بقاع العالم الاسلامي. وتخيّلوا انهم قادرون على افشال هذه الحركة بفضل ما لديهم من اساليب خاصة وتجارب مختزنة. ولكنهم كلما اوغلوا في المجابهة اكتشفوا ان هذه الحركة تختلف اختلافاً شاسعاً عن بقية الحركات. فكانت النتيجة أن ظهرتْ بتأثير النهضة الاسلامية في ايران، قوة في هذه المنطقة لا تعتمد على الشرق ولا على الغرب، ولا تنتهج اساليب شبيهة بالانقلابات العسكرية والمواجهات المسلحة العنيفة، واستطاعت اسقاط عميل الغرب واقامة حكومة اسلامية في ايران.

وكان من الطبيعي ان يلجأوا في هذا المضمار الى انواع من المحاولات والتآمر في ضوء ما لديهم من تجارب المجابهة مع المتديّنين على امتداد التاريخ. وانتم على معرفة بتلك المؤامرات ولا داعي للدخول في ذكر تفاصيلها، وانما نشير اليها اشارة عابرة؛

ففي البداية اثاروا اضطرابات وصراعات داخلية أملاً في تمهيد الاوضاع لقيام انقلاب عسكري وايجاد حكومة تضمن مصالح الغرب. بيد انّهم وجدوا قدرة الجماهير أقوى واوسع من ان يكون للفئات الصغيرة خطر على الثورة. ولم ينجحوا في كل ما قاموا به من مخططات ومؤامرات كالحصار الاقتصادي، والإعلام العالمي المناهض لايران، والحرب المفروضة على الشعب الايراني على مدى ثمان سنوات حيث كانوا يظنون بانهم يستطيعون عن طريق ذلك إخضاعَ الدولة الاسلامية.

٢ـ الشباب والتآمر الثقافي الطويل المدى

وبعد ما فشل الاعداء في كل الميادين، بقي لديهم امل في شيء واحد وهو تنظيم برنامج ثقافي طويل المدى، وسعوا في هذا السياق الى التغلغل في داخل البلد عبر شتّى المنافذ، وهم يملكون طبعاً تجارب شتّى في هذا المجال. فهم يحاولون الحصول على مركز لنشر افكارهم ومتبنّياتهم ليكون منطلقاً لايصال امواجهم الإعلامية الى شتّى الشرائح الاجتماعية لغرض توفير الاجواء المناسبة لطرح مطاليبهم. ومن الطبيعي ان حساباتهم في هذا المجال ـ كما هو الحال في المجالات الاخرى ـ قائمة على أُسس علمية.

لانهم رأوا ان جيل الثورة آيل الى سن الكهولة او الى سن الشيخوخة، وان المستقبل سيكون للشباب ـ الذين لا يملكون معلومات عن النظام البائد وجرائمه وألوان ظلمه، ولا عن تضحيات الجماهير المجاهدة قبل وبعد الثورة، ولديهم همومهم ورغباتهم الذاتية التي لا تخرج غالباً عن نطاق الماديات والنزوات ـ فبنوا تصوراتهم على امكانية التغلغل في اوساط هذه الشريحة الكبرى التي تكوّن غالبية المجتمع، وهي صاحبة المستقبل، والعمل على توفير الارضية تدريجياً وعلى مدى بضعة عقود لمجيء حكومة عميلة لهم وضامنة لمصالحهم.

لكن من اين ينبغي البدء، وكيف يمكن التغلغل في عقول هذا الجيل وتغيير قيمه

ومُثُله من اجل توفير الاجواء لتنفيذ مخططاتهم الرهيبة؟ فقد قاموا بدراسات لمعرفة السبب الأساسي للدعم الجماهيري لهذه الحكومة وتحمُّل ابناء الشعب لكل الشدائد والصعوبات وقضايا التضخم والنواقص الاخرى، والقصف بالقنابل والصواريخ مع عدم الكف عن ذودهم عنها، وتوصلوا من خلال كل ذلك الى ان مواقف ابناء الشعب هذه منبثقة من عقيدتهم ودينهم.

٣ـ المحاور الثلاثية للمؤامرة الثقافية

نظراً الى ان ابناء الشعب الايراني موالون لأهل البيت عليهم السلام، وقد اتّخذوا قدوتهم من الأئمة الاطهار عليهم السلام وخاصّةً من سيد الشهداء عليه السلام، مع اعتقادهم بان تحقيق اهداف الاسلام يستلزم منهم التضحية بأنفسهم وأمواهم واعزائهم، وهو اعتقاد راسخ في اعماق نفوسهم وقد خالط لحمَهم ودمهم مع الحليب الذي ارتضعوه من أُمهاتهم، ولا يخرج من اجسامهم الا بخروج الارواح منها، ومن هنا فقد ركز الاعداء مساعيهم على إضعاف هذا الاعتقاد. وارادوا ان يجعلوا من الجيل الصاعد جيلاً غير مغرم بالحكومة الدينية، ويشيعوا بين جيل الشباب افكاراً تضعف اعتقادهم بالحكومة الدينية وبمن يحكم باسم الدين؛ لأن الشعب والشباب يؤمنون بان الدين يجب ان يكون حاكماً، وان يكون زمام الامور بيد اهل الدين وعلماء الدين، ويكون على رأسهم الولي الفقيه. ومادام هذا الاعتقاد راسخاً في قلوب الشباب فلن يكون ثمة مجال لاسقاط هذه الحكومة الاسلامية.

اذاً فلابد من القضاء على هذا الاعتقاد. ولكن عن اي طريق؟ من الطبيعي ان هذا الامر يمكن تحقيقه عن طريق نشر الافكار بواسطة مجموعة من المثقّفين. ولهذا السبب اهتموا بالحصول على موضع في المراكز الثقافية والجامعية، لإبراز مجموعة اشخاص وخداعهم ودفعهم الى نشر هذه الافكار في المجتمع، لغرض القاء الشكوك على الاقل

في قلوب الشعب وخاصة الشباب وزعزعة اعتقادهم الراسخ بالحكومة الاسلامية وولاية الفقيه. والحالة المثلىٰ التي يرومون بلوغها هي زعزعة ايمان الشباب بالحكومة الاسلامية؛ لأن الشك اذا تسرّب الى النفس فلن يكون الشاب ذو الثلاثة عشر عاما من عمره[١] مستعداً لحمل رمانة يدوية وإلقاء نفسه تحت الدبابة؛ لأن مثل هذا العمل انما يقوم به الشاب المؤمن إيماناً تاماً بالآخرة وبالحساب والكتاب وبصحة نهجه وبأهمية قيمه. اما اذا حصل لديه شك فيكفي ان يقدّم رجلاً ويؤخّر اخرى؛ فهذه الحالة من التردد كفيلة بتوفير الارضية لتحقيق أطماعهم.

وفي سياق العمل على تحقيق هذا الهدف بدأوا تحرُّكهم لتحقيق هذه الغاية عبر الاستعانة بعملائهم والعناصر المخدوعة وعن طريق استخدام شتّى الاساليب التي جرّبوها على امتداد التاريخ، ومن خلال تضليل ضعيفي الايمان على يد عناصرهم المشبوهة وسوقهم في اتجاه غاياتهم. وقد اتّخذوا عدّة محاور في هذا المجال:

أـ اشاعة فكرة فصل الدين عن السياسة

واول محاور نشاطهم وحركتهم هو نشر وتركيز فكرة فصل الدين عن السياسة. وقد كانت هناك مجالات مفسوحة امام تسويق هذه الفكرة التي خضعت للنظر والتمحيص والعمل على مدى قرون في اوربا وكُتبت حولها كتب ودراسات كثيرة. وكانت النتيجة التي تمخضت عن هذه النشاطات في الغرب هي ان فكرة العلمانية او فصل الدين عن السياسة اتخذت لها حيّزاً في تلك الاجواء. ولغرض بلوغ هذا المقصد، لابد من توفير

١. الشهيد حسين فهميده، فتى من أهل قم كان في الثالثة عشرة من عمره. بعدما تمكّنت القوات العراقية المجهّزة بالاسلحة الحديثة من احتلال قسم من مدينة خرّمشهر ـ (اثناء وقائع الحرب العراقية الايرانية) بعدما صمدت قوات المقاومة الباسلة فيها مدّة ٤٥ يوماً. فأخذ هذا الفتى رمّانة يدوية وربطها على حزامه وألقى بنفسه أمام دبابة عراقية، فاحترقت الدبّابة والتحق هو بقافلة الشهداء. وكان عمله البطولي هذا عظيماً ومؤثّراً الى درجة ان الإمام الخميني قال في وصفه: قائدنا هو ذلك الصبي ذو الثلاثة عشرة سنة الذي ربط على حزامه رمّانة ناسفة، وألقى بنفسه تحت دبابة عراقية. ان قلبه الصغير يفوق في قيمته مئات الاقلام والألسنة.

الاجواء هنا أيضاً وان يكون هناك على الاقل من يؤمنون بانفصال الدين عن السياسة. وكانت هناك بطبيعة الحال اجواء مساعدة اخرى. وكانت مثل هذه التوجهات ومثل هذه الافكار موجودة حتى لدى بعض من شاركوا في الثورة وشغلوا لاحقاً وظائف في الحكومة الاسلامية، اذ انهم يؤمنون بوجود حدود بين الدين والسياسة. وألقوا كلمات ومحاضرات وألّفوا كتباً في هذا المعنى. ولم تكن هناك ثمة مشكلة امام ترسيخ هذا التيّار عبر الاستعانة بالنشاطات الثقافية التي أُنجزت في الغرب.

اذاً احد التوجهات التي يركز عليها العمل الثقافي المعادي هي اشاعة فكرة فصل الدين عن السياسة. من الطبيعي ان عموم الشعب لا يتأثر بهذه الفكرة.

ابناء الشعب الذين ضحوا بأعز الناس لديهم، وبذلوا الاموال، وتحملوا المصاعب في سبيل الحكومة الدينية لا يتأثرون بهذه الفكرة ببساطة؛ خاصة وان الصوت الملكوتي للامام الخميني لازال مدوياً في آذانهم، ولا من السهولة ان تذهب أدراج الرياح مقولة المرحوم المدرس «ديانتنا عين سياستنا، وسياستنا عين ديانتنا».

ب ـ انكار ولاية الفقيه

المحور الآخر الذي يدور حوله عمل الأعداء والمثقّفين المتغرّبين هو الايحاء بهذه الفكرة، وهي: حتّى لو اقررنا فرضاً بامكانية تدخّل الدين في السياسة والشؤون الاجتماعية وتطبيق احكام الدين في المجتمع والتزام القيم الدينية في السياسة، الا ان هذا لا يعني ان الحكومة الدينية تعني حكومة الفقهاء، بل يكفي تمرير القرارات التي يصادق عليها مجلس الشورى من خلال هذا المصفىٰ لضمان عدم تعارضها مع الدين. واذا لم تكن القوانين متعارضة مع الدين فذلك يمثل دليلاً على ان الحكومة دينية، لأن القوانين تجري وفقاً للدين. والحكومة الدينية لا تعني شيئاً آخر غير هذا.

اذاً المحور الثاني هو أننا اذا لم نستطع اقناع جميع الناس بأن الدين لا صلة له بالسياسة، فنقول لهم: اجل، إن الدين والسياسة مترابطان غير ان الحكومة الدينية تعني تطبيق احكام الدين بدون النظر الى ماهية الشخص الذي يطبّق ذلك. وكل من ينتخبه الشعب لاجراء الاحكام الدينية فهو حاكم ديني.

اذاً الصبغة الدينية للحكومة رهينة بتطبيقها احكام الدين ولا تعني ان يكون الحاكم متديناً أو عالماً او فقيهاً بالضرورة. اننا نوافق على تدخل الدين في السياسة لكننا لا نوافق على ان يكون المنفّذ لاحكام الدين فقيهاً، او ان يكون الولي الفقيه على رأس الحكومة الدينية.

لا شك في انهم قد بذلوا جهوداً جبّارة حول هذه الفكرة؛ اي فكرة عزل الحكومة الدينية عن نظرية ولاية الفقيه، ولازالت جهودهم متواصلة في هذا المضمار ايضاً. فهناك موضوعات مختلفة تنشر في الصحف وحتى في الصحف الواسعة الانتشار وفي المجلات، وحتى ان هناك ندواتٍ تعقد حول هذا المحور في الجامعات لكي يوحوا للمتديّنين الذين لازالوا يعتقدون بعدم فصل الدين عن السياسة، بانَّ الحكومة الدينية مقبولة، غير ان ولاية الفقيه ليست شرطاً للحكومة الدينية.

يمكن ان يؤثر محور النشاط هذا في عدد كبير من الشباب الذين يفتقرون الى معرفة الاحكام الاسلامية والاصول الفقهية، خاصة عندما يقترن بعناصر ثقافية كثيرة ويخضع لتركيز إعلامي مكثّف. الا ان المجتمع لازال فيه اناس كثيرون لا يتأثرون بهذه الافكار وما انفكوا يتخذون مبدأ ولاية الفقيه الذي جعل محوراً للدستور ايضاً، منطلقاً لتفكيرهم وعملهم، وما برحوا متمسكين بان هذه الثورة حَرِيّة بأن تعرف في العالم كله باسم ثورة ولاية الفقيه وحكومة ولاية الفقيه.

جـ ـ المساس بشكل ولاية الفقيه

من الطبيعي ان التأثير في المعتقدين بولاية الفقيه يجب ان يأتي عن طريق آخر،

والايحاء لهم بانَّ لنظرية ولاية الفقيه اشكالاً وصوراً شتّى. وهذا الشكل الذي يجري تطبيقه في ايران منها شكل منقوص ويمكن اعادة النظر فيه. وهذا الاسلوب من الولاية المتَّبع في ايران اسلوب مغلوط ولا ينسجم مع مبادئ الديمقراطية والليبرالية. وينبغي العمل من اجل ان تكون ولاية الفقيه على نحو يتماشى مع الديمقراطية ومع القيم المتعارفة في عالم اليوم. اذاً يتركز محور الحركة الفكرية الثالثة على المساس باسلوب ولاية الفقيه في الجمهورية الاسلامية.

حصيلة بحثنا لحدّ الآن هي ان اهتمام العدوّ والاستكبار العالمي من الناحية الفكرية والنظرية يتركز على زعزعة أُسس هذه الحكومة عن طريق ثلاثة اتجاهات. ومع انهم كانوا ولازالوا ينفّذون ما لديهم من برامج على الصعيد العملي. الا ان البرنامج الطويل الامد الذي يأملون ان يتقبله الجيل القادم في هذا البلد فهو برنامج فكري.

والمحور الاول لذلك البرنامج يركز على فصل الدين عن السياسة، وهذا ما ستقبله مجموعة من الناس.

والمحور الثاني هو ان الدين غير مفصول عن السياسة الا ان الحكومة الدينية لا تشترط فيها ولاية الفقيه، وهذا الرأي يمكن ان يؤثر في شريحة من شرائح المجتمع.

المحور الثالث مفاده الايحاء الى ذوي الاعتقاد الراسخ بولاية الفقيه بان ولاية الفقيه مقبولة لدينا ايضاً الا ان هذا الشكل من ولاية الفقيه الذي يطبق في ايران يجب تغييره.

وبالنتيجة فهم يسعون الى ان يغرسوا الشبهات في قلوب الشبّان لزعزعة ايمانهم بهذا النظام وقيمه. ولو تحقق لهم ذلك لانفسح المجال امام تغلغل الاستكبار العالمي في اوساط المجتمع الاسلامي بل وحتى في اركان الحكومة الاسلامية.

وحيثما كان المتأثرون بواحد من هذه الافكار الثلاثة، وفي اي منصب كانوا، وضمن اية شريحة اجتماعية كانوا، يمكن ان يساعدوا على الاضطلاع بدور ما لتحقيق غايات الاستكبار العالمي واعانته على بلوغ اهدافه.

٤ـ واجبنا ازاء المحاور الثلاثة للتآمر المعادي

نظراً الى ان العدوّ يركز جهوده على هذه المحاور الثلاثة، فعلى من يكنّون الودَّ لهذا النظام ان يحذروا لكي لا يتغلغل اليهم العدوّ عن واحد من هذه الطرق الثلاثة، ونحن نحمد الله على ان الغالبية العظمى من الشعب تكنّ الودَّ لهذا النظام ومن ابرز مظاهر ذلك هي التظاهرات التي تنطلق بين الحين والآخر وتبعث الحيرة في العالم كله.

يجب ان يعملوا على ان يترسخ في قلوبهم هذا الاعتقاد اكثر فاكثر بان الدين لا ينفصل عن السياسة. وينبغي ان يعتقدوا بانَّ اي دين آخر لو كان يمكنه ان ينفصل عن السياسة فانَّ الاسلام ليس كذلك. وينبغي ان يوقنوا ايضاً بانّ اسلامية الحكم لا تتلخص في اسلامية القوانين التي يصادق عليها مجلس الشورى، او في كونها لا تتعارض مع الاسلام. وانما قوام الحكومة الدينية في ان يكون منفّذوا القانون ذائبين في الاسلام؛ اي يكونون من علمائه ومن افضل الراغبين فيه والمنفّذين لاحكامه. وإلا فما انتفاع المجتمع بقانون يُكتب على الورق ولا يلتزم به منفّذوه؟ ألم يكن الدستور في عهد النظام البائد ينص على ان المذهب الشيعي هو المذهب الرسمي في ايران؟ ولكن ما مدى جدوى هذا القانون في السلوك الحكومي السابق الذي كان منصاعاً كلياً لارادة الاعداء الكفرة والمعاندين؟

لا فائدة في شيء مكتوب على الورق ما لم يكن هناك منفّذ قوي ومؤمن به. اذاً فليست هناك ضمانة تنفيذية لأي قانون اسلامي يصادق عليه مجلس الشورى ما لم يكن على رأس السلطة من يحرص على هذا القانون وما لم يكن هذا الرأس على قدر كبير من القوة والكفاءة الفكرية والدينية.

اذاً فالمبدأ الثاني هو ان نرسّخ اعتقادنا بولاية الفقيه يوماً بعد يوم وان نبيّن هذه النظرية على أسس رصينة لأجل ترسيخ اعتقادنا بهذا المبدأ اكثر ولنقنع الجيل الآتي بانَّ الحكومة الاسلامية لا يتسنّى لها البقاء الّا في ظل ولاية الفقيه.

وبعد المرحلتين السابقتين يصل الدور الى المرحلة الثالثة وهي: هل ان هذا الشكل من ولاية الفقيه الذي طبّق في ايران على مدى العقدين المنصرمين، هو ذات الشكل من ولاية الفقيه المأخوذ عن اهل البيت، ام يجب تغيير شكله؟ والمرحلة الثالثة تمثل مسألة فرعية يجب معالجتها بعد الانتهاء من تبيين المرحلتين الاولى والثانية. وهذا يعني اعطاء الاولوية للمرحلتين الاولى والثانية. ومن هنا يأتي موضوع بحثنا تحت عنوان الفلسفة السياسية الاسلامية.

٥ـ ضرورة اختيار الاساليب المناسبة ضد التآمر المعادي

يتضح في ضوء ما سبق ذكره من ان العدوّ رسم في سياق نشاطه الثقافي ثلاثة انواع من المخططات والمؤامرات وهي عبارة عما يلي: فصل الدين عن السياسة، وعزل الحكومة الدينية عن ولاية الفقيه، والتشكيك في صحة مسيرة ولاية الفقيه في ايران. وهذا يعني اننا سنواجه ثلاث طوائف ومجموعات: طائفة تؤمن بفصل الدين عن السياسة. وترى هذه الطائفة بان مجال الدين هو المعبد والمسجد والحسينية، ومجال السياسة يتركز في الميدان الاجتماعي. ومن الطبيعي ان مواجهة مثل هؤلاء الاشخاص تستلزم اتّباع اسلوب معين من البحث.

واما الذين يقرّون صحّة الحكومة الدينية ولكن يشكّون في تعيين مسيرها فيجب ان يجري مناقشتهم على نحو آخر. ولو كان هناك ـ فرضاً ـ من لا يؤمن اساساً بوجود الله فيجب ان ينطلق التباحث معه من مرحلة اخرى بحيث تنتهي الى اثبات وجود الله، ثم يأتي الدور بعد ذلك لاثبات النبوّة العامة والخاصة. واما الذي يؤمن بالله وببعض الانبياء ولكن لديه بحث حول نبي الاسلامﷺ فينبغي ان يبدأ البحث معه من النبوّة الخاصّة.

والشخص المؤمن بالله والتوحيد وينكر نبوة الرسول الكريم لا ضرورة للتباحث

معه حول وجود الله لاجل اثبات نبوة رسولناﷺ؛ اذ انه وصل الى نتيجة مفادها ان الله موجود وانه يرسل الرسل لهداية عباده. وهكذا الحال بالنسبة الى بقية القضايا حيث ينبغي انتهاج الاساليب المناسبة لها. ولا شك في ان اي بحث نأخذه بنظر الاعتبار لابد وانّه مستقٍ من مبادئ ومقدمات يختلف الناس في مراحل ومراتب قبولها. فبعضهم يقر تلك الاصول وهو في مراحل لاحقة لها، بينما لا يقر بعضهم حتّى تلك المراحل الاولى.

وعلى هذا الاساس فاننا بحاجة الى عدة انواع من البحث لتقصّي الآراء الثلاثة السالف ذكرها، وكل واحد من انواع هذا البحث يتطلب الأخذ بأساليب متباينة.

وهذا ربّما يعني ان البحث يستوجب الاستعانة بالادلة العقلية فحسب، ولا نلجأ الىٰ الاستدلال إلا بما يدركه عقل الانسان. في مثل هذه الحالة يكون ملاك البحث البراهين العقلية فحسب، ومثال ذلك اننا عندما نريد اثبات وجود الله لمن لا يؤمن به فلا معنى للاستدلال بآية قرآنية او بحديث للامام الصادق عليه السلام. اذا كان الشخص لا يؤمن بوجود ربّه فمن الاولى انه لا يؤمن بالقرآن والحديث. وفي مثل هذا الموقف يجب استخدام الدليل العقلي فقط من اجل هدايته.

أمّا الاشخاص المؤمنون بالحكومة الدينية فهم متقدّمون خطوة الى الامام، ويجب استخدام ادلة ذات محتوى مقبول عند مناقشتهم؛ اي يجب تقديم ادلّة تبيّن محتوى الدين المقبول عندهم وهذا يعني ان مصادر البحث في مثل هذه الحالة هي القرآن والسنّة، واما منهج البحث واسلوبه فينبغي ان يكون نقلياً وتاريخياً.

اما عندما يدور الحديث عن عمل النظام فينبغي العودة الى الوثائق والشواهد التاريخية، ولا فائدة عندئذ من البحث النقلي والتعبّدي. ويجب ان تنصبَّ المناقشة والحكم على السيرة العملية التي وقعت في هذا المضمار. اذاً فمادام بحثنا يتسم بأبعاد متنوّعة، فانه لا يتسنّى لنا انتهاج اسلوب واحد فقط؛ بل يتعيّن في بعض الحالات

اتباع المنهج العقلي، وينبغي في حالات اخرى اتباع المنهج النقلي والتعبّدي والأدلّة الشرعيّة، ويستوجب الامر في مواقف اخرى التزام المنهج التاريخي والشواهد العينية.

سقنا الكلام الذي سبق من اجل تنوير من يحتمل منهم مؤاخذتنا خلال البحث حول منهج البحث هل هو عقلي ام نقلي. ولهذا السبب بيّنتُ بانَّ لبحثنا آفاقاً متعددة وكل أفق منها يستلزم بحثه بمنهجه الخاص.

٦ـ الدين، تعريفه وحدوده

هناك قضية اساسية اخرى يمكن ان تكون بمفردها موضع بحث ودراسة. غير اننا نكتفي هنا بالاشارة اليها فقط، وهي ما هو اساساً نطاق الدين ودائرته وحدوده؟ فعندما نريد ان نحسم امر الحكومة وهل لها صلة بالدين ام لا؟ وهل يصح ام لا يصح فصل الدين عن السياسة؟ لابد ابتداءً ان تكون لدينا معرفة عن الدين نفسه، ولابد ان نحدد له تعريفاً واضحاً لكي تتبيّن لنا دائرته وأبعاده.

حاول البعض في هذا السياق دراسة الحاجة الى الدين تعويلاً على منهج البحث الخارجي من اجل معرفة حدود الدين ونطاقه في حياة الانسان. ثم انتقلوا بعد هذه المرحلة الى النظر في الاسلام وهل السياسة فيه جزء من الدين أم لا؟ طرحوا في هذا المجال بحوثاً كثيرة. ومن المؤكد انّكم على معرفة ببحوث من قبيل ما يرتجى من الدين، وهل رجاؤنا من الدين يقف عند الحد الادنى ام عند الحد الأعلى؛ اي هل تضم دائرة الدين كل جوانب حياة الانسان، ام تشمل جوانب معيّنة من ميادين حياته فقط، بينما تترك الجوانب الاخرىٰ الى العقل والعلم وارادة الشعب.

الفئة التي تؤمن بانفصال الدين عن الحكومة عندما تريد تعريف الدين، تقدم له تعريفاً يتماشى مع الرؤية العلمانية. فقالوا في هذا المعنى مثلاً بانَّ الدين جاء لتنظيم علاقة معنوية بين الفرد وربّه، او انهم ذهبوا الى ما هو ابعد من ذلك حين قالوا بأنَّ

الدين شيء مؤثر في الحياة الآخرة ـ على فرض ان هناك حياة آخرة ـ ولو كان تعريف الدين على هذه الصورة لأمكن القول بكل سهولة بعدم وجود اي علاقة بين الدين والسياسة، اذ ان السياسة لا صلة لها بالعلاقة بين الانسان وربّه، وانما هي تبيّن فقط العلاقة بين الناس مع بعضهم البعض. السياسة تتعاطى مع الحياة الدنيا ولا علاقة لها بعالم الآخرة. وفضلاً عن ذلك لو كانت دائرة الدين تنحصر في ما يعجز البشر عن فهمه، اذاً فحيثما يستطيع العقل ان يدلي برأيه فانه لا يبقى هناك مجال للدين. ودائرة الدين تمتد حيثما يتوقف العقل!

اذا ضيّقنا عند تعريفنا للدين دائرته وحددناها في مجال العقل والفهم البشري وقلنا بعدم الحاجة الى الدين في المجالات التي يستطيع فيها العقل معالجة الامور، وانما تقتصر حاجتنا إليه في الشؤون التي نعجز عن معالجتها، فمن الطبيعي في مثل هذه الحالة ان تتراجع الحاجة الى الدين مع مرور الزمن وتطور حياة الانسان؛ لأن الدين جاء ـ بناءً على ما يفيد هذا التصوّر ـ لحل ما يعجز عنه العقل من متطلبات الانسان. ففي البداية عندما كانت حياة الانسان خالية من العلوم، كانت حاجته الى الدين اوسع، وهو انما كان بحاجة الى الدين بسبب ما كان يعانيه من عدم القدرة على فهم الامور بعقله. واخذت حاجته الى الدين تتناقص تدريجياً حتى غدا في السنوات الاخيرة في غنىً عن الدين تقريباً.

أجل لازال الانسان في حاجة الى الدين في القضايا الجزئية التي مازال عقله عاجزاً عن حلّها ولا أمل لديه بالتوصل الى حلّها في القريب العاجل (ينبغي القول بأسف وأسى بانَّ بعض من يدّعون الاسلام، يطرحون هذه الشبهة في عداد شبهاتهم الاخرى ويقولون: لا حاجة لنا اليوم ـ حيث كمل عقل البشر ـ الى الدين والوحي والاوامر التعبّدية).

ونخلص من هذه الرؤية ومن هذا التعريف الى نتيجة مفادها ان الدين لا علاقة له

بالسياسة. وما حاجتنا الى الدين اذا كنا قادرين على حسم جميع القضايا السياسية استناداً الى العقل والاستدلالات العقلية؟

كانت هذه حفنة من مجموع الشبهات التي تثار في هذا المجال، ونحن نردّ عليها على نحو الاجمال. يتعيّن القول ابتداءً بانَّ التعريف الذي قدّموه للدين وصوّروا الدين بموجبه بانه مجرد تنظيم لعلاقة الانسان بربه وهو متعلق بالحياة الآخرة فقط، انما هو تعريف باطل ومرفوض. والقول بانَّ قضايا الانسان السياسية لا علاقة لها بالله ولا تدخل في حدود علاقة الانسان بالله، قول لا ينسجم مع حقيقة الدين.

الدين معناه الاسلوب الصحيح لسلوك الانسان على النحو الذي يرضاه الله. فاذا كان الانسان على النحو الذي يريده الله في معتقده وفي قبوله للقيم والفضائل وفي سلوكه الفردي والاجتماعي، فهو متديّن. وفي المقابل اذا كان معتقده على غير ما يرضاه الله، والقيم التي يؤمن بها متعارضة مع القيم التي يريدها الله، وسلوكه الفردي والاجتماعي على غير ما يريده الله، فذلك يعني انه ناقص الدين بمقدار ما ينقص منه في تلك الشؤون. اذاً فالدين يشمل جميع الميادين المذكورة آنفاً.

٧ـ لزوم معرفة الدين عن طريق مصادره

ان شئنا تعريف الدين ينبغي ان ننظر كيف عرّفه المتديّنون ومن انزل الدين. ولو شئنا تعريف الدين من عند انفسنا، وقلنا على اساس التعريف الذي اصطنعناه من عند انفسنا بأنَّ القضايا السياسية والاجتماعية لا تدخل في دائرة الدين، فهذا يعني بان تلك القضايا لا علاقة لها بالدين الذي عرّفناه نحن، وليس الدين الذي انزله الله. يتعين ان لا نعوّل على اذواقنا الشخصية لمعرفة دين الله وتقديم تعريف له، وانما يجب ان ندرس مصادره ومضامينه من اجل معرفة دائرته ورسالته وغايته.

قد يقول قائل: اني لا أومن بالاسلام لأن الادلة التي تؤيد صحته ضعيفة، أو لدي

ادلة تثبت كذب الاسلام وبطلانه (والعياذ بالله). مثل هذه المزاعم خاضعة للبحث والنقاش. ولكن ليس من المنطقي بان يقول قائل على فرض اعتقاده بالاسلام: ان الاسلام هو ما اقوله انا وليس ما قاله القرآن والرسول والأئمة وما يتمسك به المسلمون. فلو شاء المرء الحكم على صحّة الاسلام او عدم صحّته سواء لغرض التأييد ام لغرض الرفض يتعيّن عليه ان يعرف الاسلام. ومن الطبيعي ان معرفة الاسلام توجب عليه الرجوع الى قول الله الذي انزل الاسلام، وان يعرف الاسلام عن طريق القرآن.

وفي ضوء هذه الحقيقة قلنا بان من يريد معرفة الدين وتعيين دائرته وتحديد تعريف له لابد له من العودة الى مصادره؛ اي الكتاب والسنّة. ولا ينبغي فعل ذلك كما يحلو لنا او وفقاً لتعريف هذا المستشرق الامريكي او الاوربي او ذاك ممن لا تعتبر اقوالهم حجّة بالنسبة لنا.

اذاً لو شاء احد التحدث عن اسلام المسلمين لابد ان يتحدث عن الاسلام الذي بيّنه القرآن والرسول والأئمةعليهم السلام، ويتعيّن عليه ان يعرّف الاسلام ويعيّن حدوده بناءً على ما له من جذور في الكتاب والسنّة، ولا ينبغي له القيام بهذه المهمة استناداً الى ما ورد في كلام مستشرق او كاتب او سياسي مغرض، او بناءً على ما جاء في دائرة معارف معيّنة؛ لأن مثل هذا الاسلام لا جدوى فيه لنا.

نفهم من خلال العودة الى الاسلام الحقيقي بأنَّ دائرة الدين لا تنتهي عند حدود عقل الانسان وفهمه، بل ان هذا العقل يعتبر بحد ذاته مصدراً من مصادر فهم الاسلام.

وعلى صعيد آخر فان من لديه معرفة باللغة العربية ـ حتّى وان لم يكن مطّلعاً على تفسير القرآن ولو اجمالاً ـ يفهم عندما يرجع الى القرآن ان الاسلام قد عالج الشؤون الاجتماعية ولم يهملها. فكيف يمكن القول بانفصال الدين عن السياسة!

اذا كان الدين هو ما جاء في القرآن فهو يشمل الشؤون الاجتماعية والسياسية

ويتناول القوانين المدنية والجزائية والدولية، ويتحدث عن العبادات والاخلاق الفردية، وله احكامه في الزواج وتربية الاولاد والمعاملات والتجارة، اذاً فما هو الشيء الذي يقع خارج دائرة الدين الاسلامي؟

ان اطول آية في القرآن الكريم وردت في باب المعاملات والقرض والاقتراض والرهن والارتهان. اذا كان الاسلام هو الدين الذي بيّنه القرآن، فأنّىٰ للبعض ان يقول بان الاسلام لا صلة له بالحياة الاجتماعية للناس. اذا لم تكن قضايا الزواج والطلاق من الاسلام، واذا كانت شؤون التجارة والرهن والبيع والربا خارجة عن نطاق الدين، واذا كانت مسألة الولاية وطاعة ولي الامر ليست من اهتمامات الدين، فما الذي يبقى من الدين؟ وعن اي دين تتكلمون؟ لقد تحدث القرآن عن هذه القضايا وتناولها بالبيان واحدة واحدة.

تقولون تارة انكم لا تؤمنون بالدين الذي يشمل القضايا السياسية والاجتماعية! حسناً، لقد كان هناك اناس كثيرون لا يؤمنون بالاسلام، ويوجد في الوقت الراهن أيضاً اناس لا يعتقدون به، ولا صراع بيننا وبينهم. فان شاءوا ناقشناهم في هذا الموضوع واثبتنا لهم شمولية الاسلام وجامعيّته. وان لم يشاءوا فهم احرار فيما يختارون: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ...».[1] اما اذا قلتم بانكم تؤمنون بالاسلام فلم لا تعتبرونه شاملاً لهذه القضايا، ولماذا تشككون في كل حكم من احكامه الاجتماعية.

هل ما جاء في الكتاب والسنّة ليس اسلاماً؛ بحيث انكم لا تؤمنون بما ورد فيه حول الصلاة ولا ما ورد عن العبادات، ولا ما جاء فيه حول الاحكام الاجتماعية او السياسية، ولا ما جاء فيه عن الزواج والطلاق، ولا غير ذلك من القضايا والمسائل. اذاً فما الذي يبقى من الاسلام، وعن اي اسلام تتكلمون؟ وهل لهذا الكلام اي تأثير آخر سوى خداع عدد من الناس غير الواعين؟

---

١. سورة الكهف، الآية ٢٩.

الدين عبارة عن الصبغة الالهيّة في حياة الناس: «صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً».[1] فمن الممكن ان تتخذ حياة الانسان صبغة الهية، ومن الممكن ان تتخذ صبغة شيطانية. فان اتخذت هذه الحياة صبغة إلهية فمعنى ذلك ان الدين الاسلامي قد تجسّد فيها. أما اذا اردنا البحث عن منشأ وجذور الصبغة الالهية، فينبغي اولاً معرفة مصادر الدين، وليس لدينا مصدر للدين غير القرآن والسنّة والادلة العقلية. والاسلام ـ وفقاً لهذه المصادر ـ يشمل جميع المجالات العبادية والسياسية والاجتماعية والفردية.

وكما ذكرنا سابقاً يكفي المرءَ ان يلقي نظرة على القرآن حتى يثبت له بكل وضوح بأنَّ الدين الذي جاء في القرآن، ويُعتبر القرآن المصدر الاساسي له، لا يمكن ان يكون بمعزل عن الشؤون السياسية والاجتماعية. والقوانين والقيم التي لا تأخذ الشؤون السياسية والاجتماعية بنظر الاعتبار ليست من الاسلام في شيء حتى وان كانت زاخرة بالشؤون العبادية؛ وذلك لأن الاسلام الذي بيّنه القرآن ونذود نحن عنه، يشمل مجموعة الشؤون السياسية والاجتماعية والعبادية، وتعد السياسة من اركانه الاساسية ومن ميادينه الرئيسية. ولا شأن لنا بالاسلام الذي يُعرض على اساس ما كتبه وما قاله الكتّاب الاوربيون والامريكيون، فنحن نعدّه شيئاً بعيداً عن روح الاسلام.

---

١. سورة البقرة، الآية ١٣٨.

المحاضرة الثالثة

موقع السياسة في الدين (١)

١ـ لمحة عن الموضوعات السابقة

قلنا في سياق «تبيين النظرية السياسية الاسلامية» من زاوية مصادر الاسلام، اي القرآن والسنّة والعقل، بانّ للاسلام مواقفه في شتّى الشؤون الاجتماعية ـ او بكلمة اشمل ـ في شتّى الشؤون الدنيوية. وهذا بحد ذاته فرع لموضوع اكثر شموليةً وهو ان الدين يتدخّل في الامور الدنيوية. وقلنا بانّ النقاش مع الاشخاص الذين لديهم آراء وكلام في هذا المجال يختلف باختلاف الحالات. فالاشخاص الذين تجمعهم وإيانا مشتركات عقائدية كثيرة يجب ان يجري الحديث معهم على نحو معيّن، واما المخالفون لنا فيجب ان يجري الحديث معهم على نحو آخر.

ذكرنا ايضاً بأن النقاش مع الخصم لغرض إقناعه يؤسس تارة على المنهج البرهاني، ويؤسس تارة اخرى على المنهج الجدلي. وهنا يستوجب الامر اعتماد كلا المنهجين. واشرنا في ما سبق ايضاً الى ان للاسلام رأياً ونظرية سياسية يجب معرفتها وتطبيقها. وكان من اركان ثورتنا هذه القضية وهي ان الاسلام يهتم بالشؤون السياسية. ولهذا السبب سميت هذه الثورة باسم الثورة الاسلامية.

وقلنا أيضاً بأنّنا عندما ندافع عن النظرية السياسية الاسلامية وعن فكرة وجود بُعد سياسي للاسلام، قد نصطدم بطائفتين: طائفة قد لا تؤمن بالاسلام او قد لا تعتقد بأي دين آخر. وفي الرد على هذه الطائفة لا ينبغي الاستشهاد بالاسلوب النقلي

وبذكر الآيات والاحاديث، بل يجب اتّباع المنهج العقلي والسعي ابتداءً لاثبات الاسلام وان هناك رباً وديناً ونبوة وقيامة. ومن البديهي ان النقاش مع هذه الطائفة التي لا تعرف شيئاً عن الدين والاسلام سيكون نقاشاً عقائدياً صرفاً.

الطائفة الثانية تؤمن بالاسلام، او حتى لو لم تكن تؤمن به فهي تتحدث عن لسان المسلمين زاعمة ان اسلام المسلمين بعيد عن السياسة ولا رأي له فيها. وموقفنا ازاء هذه الطائفة هو اننا يجب ان نبحث ونقدّم لها الاسلام الذي يؤمن به المسلمون لنرى هل لذلك الاسلام نظرية سياسية أم لا. ولا شك في اننا لا نلجأ الى المنهج العقلي الصرف في التعامل مع هذه الطائفة بل يتعيّن عند السعي لكشف رؤية الاسلام في السياسة، الرجوع الى مبادئ الاسلام التي تشكّل صياغة هيكلية الاسلام وبنيته التحتية، ثم نثبت عبر الاستعانة بمصادر الدين، وهي الكتاب والسنّة واختيار الاسلوب النقلي، رأي الاسلام في السياسة وفقاً للقرآن والسنّة والسيرة العملية لرسول الله صلى الله عليه وآله، وكلام وسيرة اهل البيت عليهم السلام، وهل كان منهجهم وسيرتهم مبنيّين على التعاطي مع الشؤون السياسية، ام لا؟

٢ـ تعريف السياسة وموقع السلطات الثلاث في الاسلام

اذا اردنا ان نعرف هل تحدّث الاسلام والقرآن عن السياسة ام لا، ينبغي ابتداءً تقديم تعريف واضح للسياسة. السياسة تعني اسلوب ادارة المجتمع، او تنظيم شؤون المجتمع بالنحو الذي يحقق مصالحه وتطلعاته. ويمكن القول بعبارة ابسط ان السياسة تعني اسلوب ادارة الدولة. وطبعاً نحن لا نقصد بالسياسة ذلك المفهوم الذي ينطوي على طابع سلبي ويقترن بالتحايل والخداع والكذب والايقاع بالمقابل.

غدت الهيئة الحاكمة منذ عهد مونتسكيو فصاعداً ـ في باب السياسة والحكم ـ تتألف من ثلاث سلطات: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية. واجب السلطة التشريعية هو سَنُّ القوانين لادارة المجتمع وتنظيم سلوك الشعب بما

يتماشى مع الظروف المختلفة بحيث يضمن تحقيق العدالة وسيادة النظام في المجتمع وعدم سحق حقوق الآخرين، وتوجيه المجتمع بشكل عام نحو الصلاح.

اما السلطة التنفيذية فواجبها تنفيذ القوانين الموضوعة وهي تتخذ في الوقت الحاضر شكل الحكومة او مجلس الوزراء. اما واجب السلطة القضائية فهو تطبيق القوانين العامة على الحالات الجزئية والخاصة، واصدار الاحكام في الدعاوى وفصل الخصومات والاختلافات بين الناس وما شابه ذلك من المجالات.

وهنا ينبغي ـ في ضوء ما سبق ذكره من تقسيم السلطات وواجباتها ـ معرفة رأي الاسلام والقرآن في موقع هذه السلطات الثلاث ومدى شرعيّتها وهل للقرآن والاسلام قوانين وأحكام معيّنة في هذه المجالات؟

ينبغي الالتفات طبعاً الى ان المراد من القوانين هنا هي القوانين الاجتماعية وليس القوانين والاحكام الفردية التي لا يشك احد في وجودها ضمن الدين.

تشمل القوانينُ الاجتماعيةُ القوانينَ المدنيّةَ، والقوانين الجزائية، والقوانين التجارية، وعلاقة الحكومة بالشعب، والقوانين الدولية. وعندما نتصفح القرآن نجد فيه كل انواع القوانين اللازمة لادارة المجتمع وحتى لتنظيم العلاقات الدولية. هذا فضلاً عن ان القرآن توجد بين دفّتيه ايضاً القوانين المدنيّة واحكام للزواج والطلاق، وقوانين للتجارة والمعاملات والرهن والدين وما شابه ذلك. وهي ما ينمّ وجودها عن اهتمام الاسلام بالقضايا الحكومية مثل سَنّ القوانين الكفيلة بادارة المجتمع. وقد منح القرآنُ الكريمُ الرسولَ صلاحية خاصة لتشريع القوانين في حالات خاصّة على اساس الظروف الزمانية والمكانية المتغيّرة. والمؤمنون ملزمون بالانصياع للاحكام الصادرة عن الرسول ﷺ:

«وَمٰا كٰانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاٰ مُؤْمِنَةٍ إِذٰا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...»[١] في هذه الآية سلبت من المؤمنين صلاحية نقض ارادة الله ورسوله.

١. سورة الاحزاب، الآية ٣٦.

اذاً هناك ـ الى جانب الاحكام الالهية الثابتة ـ قوانين واحكام تسنُّ من قِبل الرسول وتصبح واجبة التنفيذ على جميع الناس الذين يعيشون في ظل الدولة الاسلامية، ولا يحقّ لأحد التهرّب منها؛ لأن مَنْ يعارض تلك القوانين لا يخرج عن واحدة من حالتين: إما انه لا يؤمن بالرسول باعتباره مبعوثاً من قبل الله، ومثل هذا الشخص لا نقاش لنا معه. وانما النقاش مع من يؤمن بالرسول ويؤمن بانَّ الباري تعالى قد ترك إليه مهمة سن القوانين.

ولهذا السبب لم يقل القرآن وما كان لكافر ولا كافرة، وانما قال «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ». او ان هذا الشخص رغم ايمانه بالرسول الا انه يناقش في مثل هذا الحق، وهنا يتسنى لنا مناقشته مستدلّين بما ورد في القرآن. وعلى ذلك فكل مؤمن يعيش في ظل الدولة الاسلامية ويؤمن بنبوة الرسول، ويعتبر احكام الله واجبة الطاعة عليه ان يعتبر قوانين الرسول واوامره واجبة الطاعة ايضاً، ووجوب طاعة الرسول وولايته على جميع المؤمنين تثبت بأمثال الآية الشريفة: «النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ...».[١]

اذاً من وجهة النظر القرآنية قد جعلت للرسول اعلى منزلة في تطبيق القانون، وجعل له أيضاً حق سن القوانين وتشريعها، لكن مثل هذا الحق وهذه المنزلة هل جعلت للآخرين بعد رسول الله ﷺ ام لا؟ هذا ما يجب بحثه في موضع آخر. وأصل كلامنا هو هل للاسلام رأي في السياسة أم لا؟

٣ـ الاحكام القضائية في القرآن

وفي ما يخص مسألة القضاء وتطبيق الاحكام الالهيّة العامّة على الحالات التي يقع فيها اختلاف وشجار بين الناس، فقد قال تعالى:

---

١. سورة الاحزاب، الآية ٦.

«فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً».[١]

في الآية السابقة لم يثبت حق القضاء لرسول الله فحسب، وانّما اعتبر الانصياع لحكمه والرضا به والتسليم له شرطاً للايمان، وقد اقترن هذا المعنى بأيمانٍ مغلظة وهو ان الناس يجب ان يجعلوك قاضياً في ما يشجر بينهم من الخلافات، وبعد اصدارك الحكم ينصاعون له بتسليم ورضا ولا يضمرون الاستياء والسخط. والا فهم ليسوا مؤمنين حقيقيين.

اجل، المؤمن الحقيقي هو من اذا أصدرتْ محكمة اسلامية حكماً ضدّه يتقبّله برحابة صدر، حتى وان كان يحتمل بانَّ حقّه قد هضم؛ لأن القاضي يصدر حكمه على اساس موازين القضاء وظواهر الامور، وحتى ان رسول اللهﷺ قال: «انما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان».[٢] ولعله تقبل شهادة شاهد بسبب عدالته ووجاهته؛ وإن كان قد شهد زوراً او خطأً. فان كان من المقرَّر عدم الانصياع لحكم القاضي إذا حكم خلافاً للواقع فسينفرط عقد النظام ولا تقوم له قائمة.

ان ما يستشف من القرآن وتؤيده النصوص القرآنية في المجالات التنفيذية مثل الديات والقصاص والتعزيرات وغيرها يبرهن على اعلىٰ مظاهر اهتمام الاسلام بشؤون السياسة والحكم والمجتمع. وذهب الاسلام الى انه قرر عقوبة للمجرم والمفسد وخوّل القاضي اجراء ذلك الحد حتى وان لم يكن هناك شاكٍ خاص؛ لأن مثل هذه الحالات تعني التعدي على حدود الله، وقد تكون امثال هذه العقوبات قاسية احياناً الى درجة يصعب على البعض في هذا العصر تحمّلها وقبولها. نذكر مثلاً ان القرآن الكريم نصَّ على ان المجتمع الاسلامي اذا وقعت فيه علاقة غير شرعية بين رجل وامرأة من المسلمين وثبت للقاضي حصول تلك المعصية بشهادة اربعة شهود عدول،

---

١. سورة النساء، الآية ٦٥.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٣٢.

يتعيّن جلد كل واحد منهما مائة جلدة، واكد القرآن على ان القاضي يجب ان لا تسيطر عليه العاطفة والرأفة في مثل هذه الحالة:

«الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ...».[1] من الطبيعي ان تطبيق مثل هذا الحكم يهدر كرامة الشخص ولكنه في المقابل يصون كرامة المجتمع. وقال القرآن الكريم في السرقة ما يلي:

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».[2]

استنتجنا بانَّ القرآن الكريم عيّن لرسول الله حقَّ منصب القضاء، وسن القوانين والقرارات لاجل الحفاظ على النظام الاجتماعي واجراء الحدود والتعزيرات. ولا يبقى لدى اي منصف يراجع القرآن والاحاديث القطعية الصدور عن الرسول والأئمة المعصومين عليهم السلام، شك في اهتمام الاسلام بشؤون السياسة والمجتمع، الا لمن يغمضون اعينهم عن هذه الحقائق وينكرونها عناداً كمن يغمض عينيه عن وجود الشمس في رابعة النهار وينكر وجودها مع انها تملأ الافق نوراً وضياءً.

٤ـ جامعية الاسلام ومكانة الحاكم الاسلامي

اضافة الى تصريح القرآن بالقضايا السياسية العامّة والشمولية، واصول الحكم وسن القوانين وتطبيقها على الموارد الخاصة واجراء القوانين، فهو يصرّح احياناً حتى بالقضايا الجزئية والفرعية مثل ذكر اشهر السنة:

«إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...».[3]

ذكرت في الآية السابقة تقسيمات الأشهر الاثني عشر على مدار السنة كأمر

١. سورة النور، الآية ٢.
٢. سورة المائدة، الآية ٣٨.
٣. سورة التوبة، الآية ٣٦.

تكويني وثابت ينطبق على نظام الخلقة. وذكر مثل هذه الامور في الدين دلالة على صلابته وصوابه. وكذلك قال القرآن الكريم عن مشاهدة هلال الشهر ما يلي:

«يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوٰاقِيتُ لِلنّٰاسِ وَالْحَجِّ...».[١]

ومن هنا تتطابق الاحكام الاجتماعية والعبادية مع النظام التكويني، اضافة الى ان الكثير من الاحكام الحقوقية، وبداية شهر رمضان، وحلول موسم الحج، وسائر الاحكام العبادية مرتبطة بمشاهدة القمر في السماء، وهذا ناجم اساساً مما جاء في وصف القرآن للدين بأنه ينسجم ويتماشى مع الفطرة ونظام الخلقة.

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّٰاسَ عَلَيْهٰا لاٰ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ...».[٢]

عندما تأتي الاحكام الالهية والدينية منسجمة مع الفطرة الالهية، تبقى ثابتة ولا يعتريها التبدل والتغيير. ولابد من الالتفات طبعاً الى وجود احكام متغيّرة ايضاً تخضع لظروف مكانية وزمانية خاصّة، وقد ترك تشخيص موضوعها وصلاحية جعلها الى الحاكم الشرعي الذي يستمد مشروعيته وقوّته من الله تعالى. وقد جعل القرآن الكريم هذا الامتياز والمنصب للرسول، وحسب عقائد الشيعة جعل مثل هذه الامتياز للائمة الطاهرين ايضاً ـ في ضوء ما ورد في القرآن من اشارات ـ وجعل هذا المنصب من بعدهم للولي الفقيه. وهذا ما سنبحثه في موضعه.

وبناءً علىٰ هذا فالوهم الذي يصور الدين وكأنه بعيد عن القضايا الاجتماعية والدنيوية، وانه يهتم فقط بشؤون الآخرة وينظم العلاقة بين العبد وربّه، ما هو الا وهمٌ باطل ومرفوض، ومثل هذا الفهم للدين لا ينسجم مع الاسلام. من المحتمل ان يوجد في العالم دين تنطبق عليه هذه الرؤية، إلا ان هذا لا يدخل في دائرة بحثنا، وانما نحن نتحدث هنا عن دين يتصدى حتى لبيان وتعيين اشهر السنة، او يوصي في باب المعاملات والعلاقات المالية بين الاشخاص انه اذا كان لأحدٍ على احد دين فليأخذ

---

١. سورة البقرة، الآية ١٨٩.

٢. سورة الروم، الآية ٣٠.

منه شيئاً مكتوباً او وثيقة، او ان يسلّمه المبلغ بحضور شاهدين. واذا تعذر اخذ (سند) وثيقة او احضار شاهد، فليأخذ منه رهناً. وتشريع الرهن الذي بيّنه القرآن يستخدم في مثل هذه الحالات التي يقرض فيها شخص شخصاً مبلغاً من المال ولكن الظرف لا يسمح له بأخذ وثيقة منه، فيأخذ منه عندئذ شيئاً ثميناً يبقى رهناً عنده. ونحن نؤمن بانَّ مثل هذا الدين له رؤاه في السياسة، والحكم، وتوفير المتطلبات المادية والمعنوية للناس.

بينّا في المحاضرة السابقة رفضنا للرؤية القائلة بأنَّ مهمة الدين تقتصر على تنظيم العلاقة بين العبد وربّه، واشرنا الى الدين الصحيح وقلنا بان معناه صبغة الهية تضفى على حياة الانسان، وتبيان لمسير تكامل الانسان في الدنيا وتوجيهه الى مبدئه وغايته، واختياره للسبيل الذي ينبغي عليه سلوكه بينهما.

ومن الطبيعي ان مثل هذا الدين لا يُعنى بجانب واحد فقط من حياة الانسان وسلوكه مثل الجانب العبادي او اداء الشعائر الدينية، وانما يمتد فعله وتأثيره الى جميع مناحي حياة الانسان ومجالاتها؛ لأن الانسان قد خلق من اجل ان يُنظّم حياته على نحو يوصله الى السعادة الابدية، وهذا ما يفرض عليه ترتيب شؤونه بشكل ينسجم مع ارادة الله واحكامه.

اذاً عبادة الله المصطلحة تمثل قسماً واحداً من واجباتنا الدينية، بينما ينبغي ان تتماشى سائر ميادين فكرنا وسلوكنا مع ارادة الله وتتخذ طابعاً عبادياً، لكي يتحقق الهدف السامي لخلق الانسان:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ».[١]

مفاد هذه الآية هو ان تكامل الانسان يتحقق في ظل عبادة الله. وعلى هذا الاساس يتعيّن ان تأتي كل حركاته وسكناته في هذا الإطار، وحتّى تنفّسه يجب ان

---

١. سورة الذاريات، الآية ٥٦.

يؤديه وفقاً لهذا المنهج. فاذا اصطبغت حياة الانسان بهذه الصبغة الالهيّة وسارت في سياق هذا المنهج فهو متدين حقيقي. واذا حاد عن هذا المسير كلياً فهو مرتد وخارج من الدين. ويوجد بين هاتين المرتبتين ـ اي مرتبة التدين الحقيقي والارتداد ـ فئة تنسجم بعض اعمالها مع ارادة الله، وبعضها لا ينسجم مع هذه الارادة ولا يدخل في مسير عبادة الله. انّ دين هذه الفئة يبقى ناقصاً. ويجب الاعتراف في ضوء المراتب المعيّنة لنقصان الدين بأنَّ المتديّن الحقيقي الذي يلتزم بكل احكام الله في حياته، لا يستوي مع من يلتزم ببعض احكام الله في حياته. بل حتى التديّن والايمان لهما مراتب ويخضعان للتكامل، كما قال جل وعلا:

«وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً وَآتاهُمْ تَقْواهُمْ».[١]

وقال في موضع آخر:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً...».[٢]

أجل، يوجد هناك من يزداد ايمانهم دائماً ويسيرون نحو التكامل الى ان يبلغوا الذروة في مراتب الايمان ويقاربوا مقامات الاولياء، بل حتى انهم يكونون منهم ويدخلون في عدادهم. وفي المقابل هناك من ينكصون ويرجعون القهقرىٰ في ديانتهم. وما اكثر ما يفقدون حتى دينهم الذي اخذوه عن آبائهم وامهاتهم واساتذتهم بسبب سماعهم للشبهات والشكوك التي يثيرها الاجانب وعبيدهم؛ لأن تعاطي تلك الشكوك يؤثر في من لا يملكون قدرة البحث والتمحيص، وتنتهي بهم الى الانحراف شاءوا أم أبوا. جاء في القرآن الكريم ما يلي:

«وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتابِ أَنْ إِذا سَمِعْتُمْ آياتِ اللهِ يُكْفَرُ بِها وَيُسْتَهْزَأُ بِها فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ».[٣]

---

١. سورة محمد، الآية ١٧.
٢. سورة الانفال، الآية ٢.
٣. سورة النساء، الآية ١٤٠.

يتعين على الانسان ان يهتم ابتداءً بزيادة حصيلته العلمية وتقوية بنائه الفكري، وتركيز قدرته على التحليل والرد. ثم يمكنه بعد ذلك الاستماع الى الشبهات والشكوك. اما من لا تتوفر لديه قدرة مجابهة الشبهات ينبغي ان لا يعرّض نفسه لخطر الانحراف بسبب استماعه لها. ان الاسلام لا ينهى عن دخول حلبة المصارعة، ولكن يدعو الى مصارعة شخص من الوزن نفسه، واذا شاء الشخص مصارعة من هو اقوى منه فانه يتعيّن عليه قبل ذلك زيادة وزنه والاكثار من التمرين والاستعداد. والاسلام لا يدعو الى عدم الاستماع الى الشبهات المعادية، بل يدعو الى الاستماع اليها ونقدها وتحليلها والرد عليها، ولكن هذا يستوجب ابتداءً اكتساب المعارف الالهية وتعلّم اسلوب الرد على الشبهات ثم يتسنّى للمرء بعد ذلك الاستماع الى الشبهات والدخول في النقاشات، لكي لا يتاح للخصم تجريده من سلاحه وإملاء ما يريد عليه.

٥ـ خلاصة البحث

الخلاصة التي جنيناها من هذا البحث هي ان الدين الاسلامي يشمل كل مناحي الحياة السياسية، وحياتنا كلها تقع ضمن دائرة الدين، ولا يوجد جانب واحد من جوانب حياة الانسان خارج هذه الدائرة بما في ذلك الحياة الفردية، والاجتماعية، والأُسرية، والعلاقة بين الزوج وزوجته، وبين الوالد وولده، وبين الامة والامام، وحتى العلاقات مع الشعوب الاخرى وكيفية التعامل معها، والشعوب التي يمكن اقامة علاقات طيبة معها، والشعوب التي لا ينبغي ايجاد علاقات معها. ويتجلى لكل من يتصف بمقدار من الانصاف، عند القاء نظرة عامة على القرآن الكريم ـ حتى بدون الرجوع الى الروايات ـ بانّ السياسة تمثل روح الاسلام، وليس ثمة اسلام بلا سياسة. واذا كان هناك من يظن بانَّ الاسلام بعيد عن السياسة، فمن الواضح بأنهم قد اختاروا ديناً آخر واطلقوا عليه اسم الاسلام. والاسلام المنبثق من القرآن والسنّة من غير الممكن ان يكون في معزل عن السياسة.

المحاضرة الرابعة

موقع السياسة في الدين (٢)

١ـ لمحة عن الموضوعات السابقة

ذكرنا في المحاضرة السابقة انَّ اعداء الاسلام توصلوا من تحليلاتهم في اعقاب الثورة الاسلامية في ايران واقامة حكومة اسلامية فيها، الى نتيجة مفادها ان مجابهة هذا النظام تستلزم بحث ودراسة القضيّة الجوهرية في هذه الثورة وهي ولاية الفقيه، ووجّهوا سهام هجماتهم الإعلامية اليها.

وفي سياق هذا الهدف الدنيء، رأينا في السنوات الماضية ولازلنا نرى في الوقت الحاضر انهم يثيرون في كل بقاع العالم شكوكاً وشبهات بصور شتّى ضد النظام الاسلامي وولاية الفقيه، وعملاؤهم في الداخل منهمكون أيضاً بالقيام بما يصب في هذا الإطار. ومع ان شعبنا العزيز يؤمن بنظامه ويذود عنه بالغالي والنفيس، الا ان ما سبق ذكره يستدعي منّا اجراء بحوث بين الفينة والاخرى من اجل تسليط الاضواء على الاسس الفكرية والنظرية لهذا النظام وخاصة لجيل الشباب وللجيل الصاعد.

بيّنا في هذا المجال بأنّهم أثاروا ثلاثة انواع من الشبهات حول هذا الموضوع: الشبهة الاولى هي ان الدين بعيد عن السياسة ولا يمكن لنظام سياسي ان يكون دينياً. وقد استعرضنا في المحاضرة السابقة هذه الشبهة ورددنا عليها، وقلنا لو اراد المرء ان يرى هل يهتم الاسلام بالسياسة أم لا، يكفيه ان يلقي نظرة على القرآن ويلاحظ ما

جاء فيه من احكام وقوانين. ولو ان اي مسلم يؤمن بالقرآن، او اي شخص غير مسلم يريد معرفة الاسلام حقاً، رجع الى القرآن لوجد فيه هذه الحقيقة ساطعة وهي ان الدين والسياسة لا ينفصلان.

من الواضح ان السبيل الصحيح لمعرفة رسالة الاسلام وآرائه تتلخص في الرجوع الى القرآن؛ وذلك لأننا اذا اردنا معرفة رأي الديانة المسيحية في قضية ما، يتعيّن علينا الرجوع الى الانجيل. وهذا الكلام ينطبق طبعاً على من يتبعون المنهج المنطقي السليم سواء في الحوار والنقاش ام في البحث والتحقيق. غير ان الاعداء لا يلتزمون منهجاً علمياً ومنطقياً، ولا استدلالاً صحيحاً، ولا طريقة متناسبة مع موضوع البحث. وغايتهم هي إلقاء الشبهات في قلوب المتديّنين من اجل زعزعة ايمانهم. ورغم ان البحوث والآراء التي يطرحونها بعيدة عن المنطق، بيد اننا نرى لزاماً علينا ان نرد على شبهاتهم باسلوب منطقي.

٢ـ فصل الدين عن السياسة من خلال رؤية خارج الدين

هناك من يتبع اسلوب الرؤية من خارج الدين لالقاء شبهة فصل الدين عن السياسة والحكومة، فيقول: انني انظر الى الاسلام من الخارج ولا شأن لي بالقرآن، واثير السؤال التالي قبل البحث في مصادر الاسلام وبغض النظر عما ورد في القرآن عن السياسة، والسؤال هو: ما هو اساس حاجة الانسان الى الدين؟ وما هي القضايا التي يحتاج فيها الى ارشاد الدين وتوجيهه؟ مثل هذا الشخص يظن ان هناك افتراضين لهذه المسألة: الافتراض الاول هو ان الانسان يحتاج الى الدين في كل شيء وفي كل جوانب حياته. وقد وضع مجموعة من القضايا الى جانب بعضها ضمن طيف واحد مثل طريقة إعداد الطعام وتناوله، وطريقة بناء الدار، وكيفية الزواج، وتكوين المجتمع والحكومة، متسائلاً: هل يتكفل الدين بحل كل هذه القضايا ويكفي الانسان عناء

البحث العلمي، بحيث نتوقع من الدين الحدّ الأكثر ونطلب منه تبيان كل شيء؟ وهذا يعني لو اننا اردنا شراء ثياب يجب ان ننظر رأي الاسلام، ولو اردنا طعاماً فلابد لنا من معرفة ما يقوله الاسلام في الطعام، ولو شئنا مراجعة الطبيب يتعيّن علينا معرفة رأي الاسلام في هذا الأمر، ونستطلع رأيه ايضاً في قضية اقامة الحكومة. هـذا هـو الافتراض الاول.

واما الافتراض الثاني فهو ان الدين يهتم بدائرة ضيّقة من الحياة، وهذا ما يوجب ان نتوقّع منه الحدّ الادنىٰ في الاشياء.

من الطبيعي ان الدين ليس له رأي في جميع المجالات التي يحتاجها الانسان، ولا يزعم أي دين بأنّه يلبي جميع حاجات الانسان.

بعد ان لاحظنا انّ الدين لا يزوّدنا بأيّة معلومات عن كيفية طـهي الطـعام، ولا كيفية المعالجة والتداوي، ولا في مجال الهندسة او صناعة الطائرات والسفن، يجب ان نرى ما الفارق بين ما يتكفل الدين بيانه، وبين الامور الاخرى؟ وما هي المجالات التي يهتم بها ويعالجها؟

لقد توصّل السائل حسب رأيه الى هذه النتيجة وهي ان يتعامل مع الشق الثاني، وهو ان الدين يهتم بالجوانب المتعلّقة بالآخرة فقط، ولا علاقة له بشؤون الدنيا. وهذا ما يفرض علينا ان نتوقّع الحدّ الادنىٰ من الدين. وينبغي ان نلتمس من الدين طريق السعادة الاخروية، ونستلهم منه مستلزمات دخول الجنة والنجاة من النـار. وهـذا يعني اننا يجب أن نتعلم منه شؤون الصلاة والصوم والحج وما الى ذلك من القضايا المتعلّقة بالآخرة.

يتوهم هذا الشخص بانّه استطاع حل مشكلة علاقة الدين بالسياسة عن طريق ايجاد حائل بين الدين والسياسة، وفصل دائرة كل واحد منهما على حدة، قائلاً بان السياسة شأن دنيوي، بينما لا يهتم الدين الا بشؤون الآخـرة، ويجب ان لا يـتدخل

الدين في السياسة، ولا السياسة ينبغي ان تتدخل في شـؤون الديـن. وبـالنسبة الى السياسة التي تحتسب ضمن دائرة الدنيا والعلم، يجب ان لا يتدخّل فـيها الا العـلم والمعطيات البشرية؛ وذلك لأن علوماً مثل علم الفـيزياء، وعـلم الكـيمياء، وعـلم الأحياء، وعلم الطب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع تدخل ضمن دائرة العـلوم، ولا يتدخل فيها الدين، وانما يتدخل في الشؤون الاخروية فقط.

يعود تاريخ هذه القضية الى ما قبل عدّة قرون في الغرب، منذ ان ظهر الصراع بين رجال الكنيسة من جهة ورجال العلم والسياسة مـن جـهة اخـرى. واسـتمر هـذا الصراع بينهما مدّة طويلة الى ان انتهى الى اتفاق غير مكتوب بان يتدخل الدين في شؤون الآخرة وعلاقة الانسان بربّه فقط، وان تترك شؤون العلم والسياسة الى العلماء والساسة.

هذا ما حصل في الغرب. واما الذين يقتبسون هذه الوصفة من هناك فيقترحون ان يجري في بلدنا الاسلامي مثل هذا التقسيم للاعمال والمـهمات؛ على ان يكون الديـن تحت تصرف علماء الدين ويتدخل في شؤون الآخرة فقط، وان لا يتدخل الدين ولا علماء الدين في الشؤون الدنيوية.

وعلى اساس هذا الرأي، يجب تفويض السياسة للساسة وعلماء السياسة، وليس الى الفقهاء وعلماء الدين.

لقد كُتبت في هذا المجال مؤلفات كثيرة، وألقيت محاضرات وكلمات كثيرة نسجوا فيها الواقع بالخيال والاوهام من اجل إلقاء هذه الشبهة وتكريسها في قلوب شبابنا وهي ان الدين مفصول عن السياسة.

من المؤسف ان قسماً من العاملين في الشؤون الثقافية وقعوا بلا وعي مـنهم تحت تأثير هذه التوجّهات وتحت تأثير التيارات الثقافية الغـربية، وغـدت تـنطلي عـلى عقولهم مقولة الدين في مقابل الدنيا؛ بمعنى ان الدين يعالج قسماً من متطلبات الانسان، وان الشؤون الدنيوية لا علاقة لها بالدين.

هذه الاخطاء والانحـرافات التي تصدر عن كتابنا وخطبائنا ورجال الثقافة لدينا تنطوي على مخاطر جمّة تهدد الثقافة الدينية للمجتمع.

٣ـ الترابط الوثيق بين الدنيا والآخرة

رغم ان حياتنا تقسم الى قسمين: دنيوي، واخروي؛ بمعنى ان لنا مرحلة في الحياة تبدأ بولادتنا في الدنيا وتنتهي بوفاتنا، ومرحلة اخرى تبدأ من دخولنا في عالم البرزخ ثم قيام القيامة. [يمكن طبعاً افتراض مرحلة اخرى للحياة تقع قبل مجيئنا الى الدنـيا، وهي عبارة عن عالم الجنين]، الا ان ذلك لا يستلزم تقسيم عملنا في الدنيا الى قسمين والنظر إليه بمنظارين.

على كل الاحوال نحن نعيش في هذه الدنيا وتصدر منا افعال، وقد جـاء الديـن لتنظيم هذه الافعال وارشادنا في ضوء ما قرره لنا من نظام تشريعي، وهذا النـظام التشريعي لا يتعلّق بما بعد الموت فقط، ولا يعني ان قسماً من حـياتنا التي قـد تمـتد خمسين او ستين سنة، يتعلق بالآخرة، وقسماً منها يتعلّق بالدنيا. بل لا يوجد شيء في الدنيا منقطع عن الآخرة. وانّما كل افعالنا في الدنيا يمكن ان تتخذ شكلاً اخروياً؛ أي ان تؤدّىٰ على نحو ينفعنا في الآخرة، او تؤدّىٰ على نحو يضرنا في الآخرة.

وخلاصة القول هي ان لهذه الافعال تأثيراً في آخرتنا، والرؤية الاسلامية تؤكد اساساً ان حياتنا الأخروية تقرر في ضوء سلوكنا في هذه الدنيا:

«اليوم عمل ولا حساب وغداً حساب ولا عمل».[١]

«الدنيا مزرعة الآخرة».[٢]

اذاً كل عمل نعمله في الدنيا نجني ثمرته في الآخرة، وحياتنا الدنيا ليست بمعزل عن حياتنا الآخرة، او ان قسماً من اعمالنا خاص بالدنيا والقسم الآخر خاص بالآخرة.

---

١. بحار الانوار، ج ٣٢، ص ٣٥٤.
٢. بحار الانوار، ج ٧٠، ص ٢٢٥.

اذ ليس لدينا دائرتان منفصلتان واحدة للدنيا والثانية للآخرة، بل ان كل الاعمال التي نقوم بها في الدنيا كالتنفّس، ورمشة العين، والمشي، والنهوض والجلوس، والنظر، والمعاشرة، والكلام، والسماع، والأكل، والعلاقة الزوجية، والعلاقات بين ابناء المجتمع، والعلاقة بين الحكومة والشعب، يمكن ان تكون على نحو يضمن سعادتنا الاخروية، او على نحو يضرها.

صحيح ان طريقة إعداد الطعام وتناوله تعدّ شأناً من شؤون الدنيا. الا ان هذا الموضوع يمكن ان يكون سبباً لدخول الجنّة، او بالعكس قد يكون سبباً لدخول النار:

«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً».[١]

من يأكل مال اليتيم حتى وان كان يتلذذ بتناول الطعام ويستسيغ اكله، الا ان ذلك الطعام يؤدي به الى جهنم. بينما اذا تناول المرء الطعام من اجل ان يقوى على عبادة الله، فهذا الطعام يكتب له به ثواب أخروي. وهكذا الحال بالنسبة الى الكلام الذي ينطق به لكسب مرضاة الله فثوابه ان تنبت له شجرة في الجنّة. فقد روي ان رسول الله ﷺ قال: من قال (سبحان الله) غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال (الحمد لله) غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال (لا اله الا الله) غرس الله له بها شجرة في الجنّة، ومن قال (الله اكبر) غرس الله له بها شجرة في الجنّة. فقال رجل من قريش: يا رسول الله، ان شجرنا في الجنّة لكثير. قال: نعم، ولكن اياكم ان ترسلوا عليها نيراناً فتحرقوها.

اذاً متى ما جاءت اعمالنا ابتغاء مرضاة الله، تكون مصدراً للسعادة والثواب، واذا جاءت خلافاً لأمر الله كانت مصدراً للشقاء ودخول نار جهنّم. فحياتنا غير منقسمة الى شقّين احدهما للآخرة نقضيه في المسجد والمعبد، والآخر مخصص للدنيا ولأنفسنا ولا صلة له بالآخرة.

---

١. سورة النساء، الآية ١٠.

وكما سبقت الاشارة فانَّ مثل هذه الفكرة والمفهوم الخاطئ الذي يزعم بانَّ دائرة الدين تنحصر في نطاق الشؤون الفردية والعبادية ويتجلى اثرها في الآخرة، وأمّا بقية شؤون الحياة فهي معزولة عن الدين، هذه الفكرة ظهرت خلال القرون الاخيرة في الغرب وأشاعها بعض أتباع الاديان، وشغلت الاذهان مدّة من الزمن، والا فهذا المعنى لا ينطبق لا على الدين الاسلامي ولا على اي دين سماوي حقّ آخر. والرسالة التي ينادي بها اي دين سماوي حق هي ان الانسان خلق من اجل ان يؤمنّ لنفسه السعادة أو الشقاء، وسعادته الابدية او شقاؤه الابدي يتقرر في ضوء اعماله في الدنيا. فان كان عمله امتثالاً لأمر الله، حاز السعادة الابدية. وان كان عمله عصياناً لامر الله فمصيره الشقاء الابدي.

اما الموقف الذي ذهب إليه البعض في قولهم بانّهم يتوقّعون من الدين أدنىٰ حدّ من التدخّل وعلى هذا الأساس قسموا سلوك الانسان الى قسمين: قسم يدخل ضمن دائرة الدين وهو ما يختص بالآخرة ولا علاقة له بالدنيا، وقسم يختص بالدنيا ويقع خارج دائرة الدين وتدخل ضمن هذا القسم الامور المتعلّقة بالشؤون السياسية والاجتماعية، فهذا الرأي لا يمثل في الواقع إلا مغالطة لأنهم ظنّوا بانَّ توقُّع الحد الأعلىٰ من الدين يستلزم ان يأملوا من الدين بيان جميع الامور ومنها كيفية تناول الطعام وكيفية بناء الدار. ولما رأوا انه ليس من الصحيح ان يتوقّعوا من الدين مثل هذا الأمر ولا الدين قادر على تلبينه، قالوا بانهم يتوقّعون ادنى ما يمكن من الدين.

وتكمن هذه المغالطة في ان المسألة اعلاه لا تنطوي على خيارين فقط وانما فيها خيار ثالث ايضاً يمثّل الحقّ، وهو اننا ينبغي ان لا نتوقّع من الدين ان يبيّن لنا كل شيء حتى كيفية تناول الطعام وارتداء الثياب وبناء الدار. ولا احد يطرح مثل هذا الزعم. وصحيح ان الدين قد ترك مهمة بيان كثير من المسائل للعلوم غير الدينية، ولكنه قد أدخل ـ بشكل من الاشكال ـ تلك المسائل في الإطار الديني وذلك عندما تتخذ الصبغة القيميّة.

٤ـ الصبغة القيمية للعمل والسلوك الدنيوي

بعدما تبيّن لنا ارتباط الدنيا بالآخرة وأيقنّا بان لاعمال الانسان تأثيراً في تكامله او انحطاطه وكماله النهائي وسعادته الأبدية، فهي تتخذ عندئذ صبغة قيمية، ونفوّض الى الدين مهمة الحكم عليها. وبعبارة اوضح ان الدين يبيّن الحلال والحرام من افعالنا ولا يبيّن لنا كيفية ادائها. فالدين يخبرنا ان تناول بعض الاطعمة حرام واثم مثل اكل لحم الخنزير وشرب المسكرات، ولكن ليس من شأن الدين ان يبيّن لنا كيفية صنع المسكرات او تربية الخنزير. لقد حرّم الدين اكل لحم الخنزير انطلاقاً من تأثيره السلبي في التكامل الحقيقي. وأساساً فالأحكام الايجابية والسلبية للدين تأتي بسبب التأثيرات السلبية او الايجابية التي تتركها متعلقات الاحكام على سعادة الانسان وآخرته، ولبيان الوجه القيمي للسلوك.

وبعبارة اخرى تبدأ مسيرة الانسان نحو التكامل من نقطة معينة نحو غاية لا متناهية. وكل ما يفيده ويأخذ بيده نحو العُلا ونحو الله ويوفر له مستلزمات الرقي المعنوي اما ان يكون واجباً أو مستحباً أو مباحاً حسب ما له من درجات. وكل ما يبعث على انحطاط الانسان من كماله الواقعي ويُبعده عن الله فهو حرام، وبدرجة ادنى فهو مكروه.

اذاً، فالدين لا يخبرنا عن الطعام الذي نأكله ولا يبيّن لنا كيفية إعداده، ولا كيفية بناء الدار. ولكن يأمرنا ان لا نبني داراً في ارض مغصوبة، ولا داراً تشرف على الدور المجاورة لكي لا تكون مطلّة على اعراض الناس، ويأمر ايضاً ببناء دار بمال حلال وليس بمال ربوي. والحقيقة هي ان الدين يبيّن لنا الأبعاد القيمية في بناء الدار. كما يأمرنا في مجال الطعام بما ينفعنا في تكاملنا المعنوي، ويدعونا الى اجتناب الاطعمة المحرمة والمشروبات الكحولية والمخدرات بسبب ما لها من أضرار علينا.

«**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ**

الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ».[١]

اذاً صِيَغ الحلال والحرام التي يقول بها الدين انما غرضها تبيين الجانب القيمي للسلوك وهي تنطوي على قيمة ايجابية او سلبية، وهل له تأثير في سعادتنا ويمهد طريق سيرنا الى الله، ام يؤدي بنا الى الشقاء والهلاك. وخلاصة الكلام هي ان الدين يرمي الى ما هو ابعد من النتيجة الدنيوية للسلوك، ويبيّن ما ينتهي بالانسان الى الجنّة او الى النار.

٥ـ مدى قدرة العقل على ادراك قيمة السلوك

قد يكون الطابع القيمي للسلوك على درجة من الوضوح من حيث ايجابه أو سلبه ـ اي اثبات قيمة السلوك أو نفيها ـ بحيث ان العقل يدركه بكل بساطة، ولا حاجة بعدئذ للبيان التعبّدي من قِبل الدين، بل يستطيع العقل بنفسه ادراك حكم الله. ولهذا السبب قال الفقهاء في باب المستقلات العقلية: ان العقل يستطيع ان يحكم في بعض المسائل باستقلالية، ويدرك حسن الافعال وقبحها، ونستطيع ان نشخّص عن طريق العقل حكم الله في اداء او ترك فعل، ونفهم هل انّ الله راضٍ عن ذاك الفعل أم لا.

يدرك عقل كل واحد منا بأنّ خطف لقمة الطعام من فم اليتيم عمل قبيح. ولا ضرورة في هذا المجال لصدور بيان تعبّدي من ناحية الشرع. رغم انه في بعض الحالات يأتي اضافة الى تشخيص العقل، بيان تعبّدي من الآيات والروايات، بحيث يكون في الواقع مؤيداً لحكم العقل. ولكن في اكثر الحالات لا يملك العقل مقدرة بيان الطابع القيمي للسلوك والافعال ومدى تأثيرها في سعادتنا وشقائنا، بحيث نستطيع ان نتعرف بواسطة هذا العقل على وجوبها او استحبابها او حرمتها او كراهتها. في هذه الحالات يجب ان يتدخل الدين ويبيّن حكم السلوك.

---

١. سورة المائدة، الآيتان ٩٠ ـ ٩١.

٦ـ دائرة الدين

عرفنا ان ما يؤثر في سعادتنا أو شقائنا الأبدي لا ينحصر في القضايا المرتبطة بالله تعالى مباشرة، بل ان الدين يتدخل في الشؤون الدنيوية ايضاً فضلاً عن بيانه للمسائل العبادية، ومن هنا فقد بيَّن جواز او حرمة بعض المأكولات والمشروبات.

ومن جهة اخرى عندما نلاحظ احكام الدين نفهم ان دائرة الدين لا تنحصر في اطار الشؤون الفردية بل يتناول ايضاً الشؤون الاجتماعية كالقضايا الأُسرية، وقضايا الزواج والطلاق والتجارة، ويبيّن مجالات الحلال والحرام والوجه القيمي لها. والحقيقة هي ان الدين عندما يبيّن الوجه القيمي لهذه الاشياء فهو في الواقع يبيّن اتجاه حركتها، وكيف انها تتّجه نحو الله او كيف تميل نحو الشيطان، وهذا ما يعجز العلم عن بيانه.

يضطلع العلم بمهمة تحديد مقدار ونوع العناصر اللازمة لايجاد المواد المختلفة، ويصف خصائصها الفيزيائية والكيميائية، بيد انه لا يوضح كيفية استخدامها بالشكل الذي يوفّر السعادة الواقعيّة للانسان. والحكم في هذا الامر متروك للدين. وعلى هذا الاساس فكما ان لسلوكنا الفردي تأثيراً في سعادتنا او شقائنا، كذلك يؤثر سلوكنا في الشؤون السياسية والاجتماعية في سعادتنا او شقائنا. بل ان التأثير في هذا المجال اشد واقوى.

نعود الى صلب الموضوع لنرى هل يمكن القول بانَّ كيفية ادارة المجتمع ليس لها أية علاقة بسعادة الانسان الابدية او شقائه الابدي. وان افراد المجتمع احرار في اختيار أي اسلوب واي منهج لادارة شؤون المجتمع، وليس للدين اية علاقة بهذا الموضوع؟ من ذا الذي لا يعلم بانَّ الالتزام بالعدالة كفيل بتوفير السعادة للانسان وانّ العدالة تنطوي على قيمة ايجابية هائلة. وحتى لو لم ترد آية او رواية بهذا المعنى فانَّ عقلنا يدرك مدى اهمية تطبيق العدالة في كمال بني الانسان ورقيهم المعنوي. وحتى لو كان هناك من يعتبر العقل غير كاف لادراك الجوانب القيمية في هذه المجالات فانه يتعين عليه الرجوع فيها الى القرآن والسنّة.

نحن نعتقد بمقدرة العقل على فهم كثير من المسائل القيمية في الشؤون السياسية والاجتماعية. ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال بانَّ كل ما يفهمه العقل يخرج من دائرة الدين.

ذكرنا سابقاً ما هو كاشف عن ارادة الله، وما يبيّن حكمة الله وارادته ويبيّن لنا ما فيه رضا الله ولا فرق في ذلك بالنسبة للطريقة التي نكتشف بها حكم الله. والمهم في كل ذلك هو كشف الارادة التشريعية الالهية، سواء جاء ذلك الكشف عن طريق القرآن والسنّة ام عن طريق العقل؛ لأن هذه العناصر الثلاثة كاشفة عن الاحكام الالهية والقوانين الدينية. وانطلاقاً من هذه الرؤية اعتبروا العقل ايضاً ضمن مجموعة مصادر الاحكام الالهية. وبما ان الفقهاء يعتبرون العقل من ادلة اثبات الحكم الشرعي، فقد تمسكوا به لاثبات المسائل الشرعية.

اذاً ليس ثمة حد فاصل بين العقل والشرع، او ان هناك حيّزاً يختص بالعقل وحيّزاً آخر يختص بالشرع، بل يعد العقل مصباحاً يمكن في ضوئه كشف ارادة الله ومرضاته، وما يكشف بالعقل في هذا المجال يُعدّ امراً دينياً.

٧ـ العلاقة بين الدين والحكومة

في سياق حديثنا عن علاقة الدين بالشؤون السياسية والاجتماعية ومعالجته لها، وفي ضوء الصور المختلفة من الحكومات التي ظهرت في العالم وخاصة تلك التي ظهرت باسم الاسلام او بأسماء اخرى في العهد الاسلامي، لا يمكن القول بأنَّ الاسلام لا رأي له في نوع الحكومات تأييداً او رفضاً. فهل يمكن القول بانَّ الدين الاسلامي ينظر بعين واحدة الى الحكومة الاموية الفاسدة الجائرة في عهد معاوية ويزيد، والحكومة العادلة للامام أمير المؤمنين عليه السلام، وانه لا يفرق بين حكومة علي عليه السلام وحكومة معاوية؟

هل يمكن القول بأن الدين لا يتدخل في نمط الحكومة، ويمكن لكل من شاء اتّباع

الاسلوب الذي يحلو له في ادارة الحكم، وان ليس لسلوك الانسان اي تأثير في سعادته او شقائه؟ وانه ليس للسلوك الحكومي للامام علي عليه السلام تأثير في آخرة الانسان، ولا سلوك معاوية له مثل هذا التأثير؛ على اعتبار ان نمط الحكومة شأن من شؤون السياسة والدنيا ولا صلة له بالدين!

هل يقبل اي عاقل هذا القول؟ وهل يمكن القول ان هذين النوعين من الحكم متساويان في نظر الدين؟ وان الدين لا يستحسن ولا يستقبح أياً منهما؟ الحقيقة هي ان الشؤون الاجتماعية والحكومية تعتبر من ابرز الميادين التي يجب ان يتدخّل فيها الدين. فالدين ينبغي ان يبيّن النمط الحكومي المناسب. ويتعيّن على الدين ان يبيّن بانَّ الحاكم يجب ان يضع نصب عينيه رعاية المحرومين والمستضعفين منذ الايام الاولى لحكمه، أو ان يكرّس همّه لتثبيت ركائز حكمه.

اذاً تحتل الشؤون السياسية والاجتماعية موقعاً بارزاً في المسائل الدينية وخاصة في الدين الاسلامي، ولا يمكن اعتبارها خارجة عن دائرة الدين، او الاعتقاد بعدم تأثيرها في سعادة الانسان وشقائه. فاذا كانت هناك آخرة وحساب وكتاب وثواب وعقاب، هل يمكن القول بأن سلوك معاوية ويزيد وامثالهما لا تأثير له في كل ما سبق ذكره؟ واذا كان بعض الاخوة من أتباع المذهب السنّي لم يتمكنوا من البت بعدُ في الحكم على معاوية، فقد كان هناك جبابرة كثيرون سوّدوا وجه التاريخ، فهل يمكن القول بانَّهم يستوون من حيث القيمة مع الحكام العادلين؟ وفي عصرنا الحالي هل يستوي من يذبّحون الاطفال والنساء الذين يعتبرون في كل الشرائع والسنن ابرياء، ويلقون على رؤوسهم القنابل ويدفنونهم احياءً، هل يستوون مع من يكرّسون كل حياتهم من أجل خدمة المحرومين والمظلومين؟ او انهم سيكونون سوية في الجنّة؟ اذاً كيف يمكن اعتبار قضايا السياسة والاجتماع خارجة عن دائرة الدين؟ فاذا كان من المقرر ان يكون للدين رأيه في الثواب والعقاب والحلال والحرام والقيم الايجابية

والسلبية، فان الشؤون السياسية والاجتماعية تعد من أبرز الشؤون التي ينبغي ان يبدي فيها الدين رأيه.

وفي ضوء ما سبق ذكره يتضح لنا سقم وعقم الاطروحة التي تنادي بفصل الشؤون الدينية عن الشؤون السياسية، وتجعل الشؤون الدينية في حيّز الارتباط مع الله وما يتعلق بالآخرة وتخرجها من الاهتمامات الدنيوية؛ وهو ما يعني بطبيعة الحال تفويض قسم من الامور والقضايا الى الساسة والعلماء والاخصائيين، وايكال قسم آخر منها الى المتديّنين. وهذه الاطروحة لا تنسجم طبعاً مع الرؤية الاسلامية. ونشير ايضاً الى ان نمط الحياة التي ينشدها الاسلام، والرؤية الكونية التي ينادي بها الاسلام ودعانا اليها لا تتماشى مطلقاً مع هذه الاطروحة. هذا فضلاً عن ان من يتفوّهون بهذا الكلام لا ايمان لهم بالله ولا باليوم الآخر، وهدفهم الوحيد من هذا الكلام هو ازاحة المتديّنين من الساحة. ولكن لا علاقة لنا بمعتقداتهم الشخصية وكلامنا هو ان الدعوة الى فصل الشؤون الدنيوية عن الدينية وإبعاد القضايا الدنيويّة عن دائرة الدين، تفضي في ختام المطاف الى انكار الدين ليس إلّا.

سبق ان قلنا بانّه ما من عمل الّا وله تأثير في سعادتنا او شقائنا. اذاً لابد من القبول بان للدين رأيه في كل شؤون حياتنا وبيان الجانب القيمي لها، كما قال رسول الله:

«ما من شيء يقرّبكم الى الجنّة ويباعدكم عن النار الا وقد امرتكم به، وما من شيء يقرّبكم من النار ويباعدكم عن الجنّة الا وقد نهيتكم عنه».[1]

لا ترى النظرة الاسلامية سعادة بدون الجنّة، ولا شقاء الا وينتهي الى النار.

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ»؛ «وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ».[2]

---

١. بحار الانوار، ج ٧٠، ص ٩٦.

٢. سورة هود، الآية ١٠٦؛ الآية ١٠٨.

٨ـ جامعية الدين

تبطل في ضوء قول الرسولﷺ الفرضية الاخرى التي تقول: صحيح ان الدين يستطيع تبيان ألوان السلوك القيميّ وتحديد الحلال من الحرام، الا ان قسماً من السلوك القيميّ بيّنه الرسول نفسه، بينما ترك قسماً آخر منه الى الناس أنفسهم؛ اي انّه قال ما يتعلّق بزمنه، وترك الباقي الى الناس يشخّصونه حسب مقتضيات زمانهم ويعيّنون الحلال والحرام.

معنى هذا الكلام هو ان الرسولﷺ لم يبيّن لنا كل ما فيه سعادتنا، بينما قالﷺ ما مضمونه انه ما من شيء يضمن سعادتكم الا وقد بيّنته لكم. وليس المقصود من كلامه هذا انه بيّن كل الجزئيات، وانّما بيّن الخطوط العريضة، لكي يتصدى بعده في سائر الازمنة من يملكون الصلاحية لاستنباط الاحكام الجزئية والحلال والحرام من تلك الخطوط العريضة، وترتيبها تحت عناوين اولية او عناوين ثانوية، او احكام حكومية احياناً. ولا شك في ان تشخيص المصاديق والاحكام الجزئية وهو ما يصطلح عليه اسم الفتوى، ينطبق على العناوين العريضة التي جاءت في القرآن وسنّة الرسولﷺ وكلام الأئمة المعصومين عليهم السلام.

المحاضرة الخامسة

الحرية في الاسلام (١)

١ـ لمحة عن الموضوعات السابقة

بعد تبيين مكانة السياسة في الاسلام وان المباحث السياسية والحكومية تؤلف جزءاً من معارف الاسلام، اشرنا الى من يثيرون الشبهات للاساءة الى الحكومة الدينية بهدف تشويش الاذهان وايجاد الانحراف في المجتمع. ومن الشبهات التي أثاروها في هذا المجال هي ان دائرة اهتمام الدين معزولة عن الدنيا، وان الدين لا يتدخل في الشؤون الدنيوية، ولا يليق به اصلاً الاهتمام بامورها. ومهمة الدين هي التعاطي مع شؤون الآخرة، والجوانب المعنوية وتنظيم العلاقة بالله. ويمكن القول بايجاز ان توقّعنا من الدين يجب ان يقتصر على ادنى حدٍّ ممكن.

تناولنا في المحاضرة السابقة الردَّ على هذه الشبهة وبيّنا ماهيّة المغالطة المتعلقة بمدىٰ التوقّع من الدين، وهل ينبغي ان نتوقّع من الدين الحد الأدنى أم الحد الاعلى. وكانت حصيلة الجواب هي ان حياة الانسان والواقعيّات الخارجيّة المرتبطة بها تُقسّم الى جانبين: الجانب الاول علاقات العلية والمعلولية والسببية والمسببية، مثلما توجد هذه العلاقات بين الظواهر الاخرى كالقول: ما العناصر التي تمزج لكي تنتج الظاهرة الكيميائيّة الكذائية؟ وما هي الظروف اللازم توفّرها لنموّ الكائن الحي؟ وكيف يعيش الانسان بصفته كائناً حيّاً؟ وكيف يحافظ على سلامته؟ وكيف يداوي نفسه عندما

يمرض؟ والجانب الآخر لهذا الواقع الخارجي هو الصلة مع روح الانسان وكمالاته المعنويّة والمسائل القيمية.

٢ـ الدائرة الخاصة بكل من العلم والدين

يهتم العلم بدراسة تركيب المواد وانواعها، نذكر مثلاً انه يبحث في انواع المواد التي يتكوّن منها الكحول وكيفيّته وانواعه. بينما لا يبحث الدين مثل هذه الامور وانّما تنحصر دائرة اهتمامه في: هل يجوز شرب الكحول أم لا؟ وهل يضر شربه بروح الانسان ووضعه المعنوي ام لا؟ ويمكن القول بعبارة اخرى إنّ مهمة الدين هي بيان جواز او حرمة تناول المشروبات الكحولية. وهكذا الحال في كل المجالات الاخرى، فالدين يبيّن الحكم والجانب القيمي وليس الجوانب العلمية للموضوع. فالدين لا يبحث العلاقات بين الظواهر، وانما يبحث علاقة تلك الظواهر بروح الانسان والمصالح البشرية.

وفي مجال ادارة المصانع والمحلات التجارية فانَّ الذي يضطلع بمهمة رسم الاسلوب الصحيح للعمل الاداري وتقديم الاقتراحات والمشاريع والاشراف على تنفيذها، وتحديد الوقت اللازم لها وتعيين النتائج والمعطيات، هو العلم. واما الدين فمهمّته بيان نوع المادة التي يجوز انتاجها في المصنع وتعيين الحلال والحرام منها، وما يتعلق منها بروح الانسان.

٣ـ شبهة التعارض بين الحاكمية الدينية والحريّة

الشبهة الاخرى التي أثاروها لغرض خداع الناس، وهي في الحقيقة ليست الا مغالطة لا اكثر ولا اقل، هي ان الدين اذا اريد له التدخل في الشؤون السياسية والاجتماعية للناس وإلزامهم بانتهاج سلوك معيّن او طاعة شخص معين، فذلك يتنافى مع حريتهم.

ومن المعروف ان الانسان حرٌّ بطبعه، ويتعيّن ان يفعل ما يشاء ولا ينبغي ان يـقيّده احد ويرغمه على اداء عمل معين. فاذا كان الدين هو الذي يعيّن للانســان واجـبه ويأمره بطاعة شخص معيّن طاعة مطلقة، فهذا لا ينسجم مع الحريّة.

٤ـ طرح الشبهة السابقة بصيغة دينية

أثاروا الشبهة السابقة بصيغ متعددة، ومنها ان الشخص الذي يثيرها يـزعم لنـفسه التدين والاعتقاد بالقرآن. ويجعل لشبهته غطاءً دينياً وقرآنـياً مـن اجـل ان تكـون مقبولة عند المتديّنين، فيدّعي ان الاسلام يحترم حريّة الانسان وان القـرآن الكـريم يرفض تسلط الآخرين، وحتّى انه يذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم تكن له سـيطرة عـلى الناس ولا ينبغي ان يرغم احداً على شيء معين. اذاً نوقن من خلال آيات القـرآن الكريم ان الانسان حرٌّ وغير ملزم بطاعة أحد.

نظراً الى ان المراد من وراء هذه الشبهات هو النـيل مـن نـظرية ولايـة الفـقيه، فالغرض الذي تهدف إليه هذه الشبهة هو ان وجوب طاعة الولي الفقيه تتعارض مع حرية الانسان. وهذا المعنى لا ينسجم مع جوهر الاسلام الذي يعتبر الانسان اشرف المخلوقات وخليفة الله في الارض. نورد في ما يلي مجموعة من الآيات التي يستند اليها مثيروا هذه الشبهة.

١ـ قال تعالى مخاطباً الرسول الكريم صلى الله عليه وآله:

«فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ».[1]

وبناء على هذه الآية فانَّ الرسول صلى الله عليه وآله الذي كان له اعلى منصب، لا سلطة له على الناس وهم احرار في ما يفعلون ولا يتعيّن عليهم طاعة الرسول، وهو أساساً لا يحقّ له إبداء رأيه في ما يخصّ حياة الناس!

١. سورة الغاشية، الآيتان ٢١ ـ ٢٢.

٢ـ «وَما جَعَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً وَما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ».[١]

٣ـ «وَما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ».[٢]

٤ـ «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً».[٣]

٥ـ «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ».[٤]

الرد على الشبهة السابقة

ينبغي القول في الرد على هذه الشبهة: توجد في مقابل الآيات السابقة التي تمسّك بها صاحب الشبهة لنفي تسلط الرسول وسيطرته على الناس وعدم وجوب طاعته، آيات تتناقض مع المجموعة الاولى من الآيات حسب الفهم غير الصحيح لصاحب الشبهة، نورد في ما يلي قسماً منها:

١ـ «وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ...».[٥]

تؤكد الآية السابقة بشكل صريح على وجوب طاعة الله والرسول، وتبيّن ان المؤمنين لا يحقّ لهم التمرّد على أوامر الله ورسوله.

٢ـ «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ».[٦]

٣ـ «النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ...».[٧]

ونحن سواء اخذنا الاولوية الواردة في الآية السابقة بمعنى الولاية، او اخذناها بمعنى أنّه أحقّ فانها في كلتا الحالتين تدل على ان اتّخاذ الرسول القرار بحق المؤمنين

---

١. سورة الانعام، الآية ١٠٧.
٢. سورة المائدة، الآية ٩٩.
٣. سورة الانسان، الآية ٣.
٤. سورة الكهف، الآية ٢٩.
٥. سورة الاحزاب، الآية ٣٦.
٦. سورة المائدة، الآية ٥٥.
٧. سورة الاحزاب، الآية ٦.

مقدَّم علىٰ اتخاذهم القرار بحق أنفسهم. ويجمع المفسرون علـى ان المـؤمنين يجب ان يعتبروا قرار الرسول اولى من قرارهم، ولا يحق لهم معارضة رأيه.

من الواضح ان هذه الآية تهدف هنا الى بيان مبدأ ولاية الرسول، وليس هدفها بيان حدودها، وهل ان أولوية قرار الرسول على الآخرين ينحصر في اطار الشؤون الاجتماعية فقط ام تمتدّ الى دائرة الشؤون الشخصية ايضاً؟

لا شك في اننا لا نتوقّع ممن يستدلون بآيات المجموعة الاولى لنفي ولاية الرسول وخليفته، الرد على التناقض الظاهري الموجود بين المجموعتين من الآيات؛ لأنهم اما ان يكونوا غافلين عن وجود المجموعة الثانية، او انهم لا يقبلون مضمونها. ولكن بما اننا ننكر وجود التناقض او عدم الانسجام في آيات القرآن الكـريم، يـتعيّن عـلينا السعي الى ازالة هذا التناقض الظاهري. ويجب علينا في هذا المضمار ملاحظة سياق كلتا المجموعتين في ضوء ما قبلها وما بعدها مـن آيـات، وكـذلك مـلاحظة لحـنها ومخاطبيها، لكي نتوصل الى مفادها الحقيقي.

٥ـ سبب التفاوت في سياق القرآن

عندما نتأمل في آيات المجموعتين الاولى والثانية نلاحظ وجود اخـتلاف في لحـنها وبيانها؛ فآيات المجموعة الاولى موجهة الى من لم يدخلوا الاسلام بعدُ، ولهـذا فـانَّ الباري تعالى يرشدهم الى حقائق الاسلام ويشرح لهم فوائد طاعته. وبما ان الباري تعالى كان يرى بأنَّ الرسول الذي هو تجسيد للرحمة والرأفة الالهـية، كان يتألم على الناس بسبب عدم ايمانهم وعدم امتثالهم لاوامر الله، وبالنتيجة فهم يفعلون ما يفضي بهم الى نار جهنم، فهو تعالى يسلّي الرسول هنا ويدعوه الى ان لا يذهب نفسه عليهم حسرات، فهو تعالى قد انزل القـرآن ويـريد النـاس ان يـؤمنوا بـه بمـلئ ارادتهـم واختيارهم، والا فهو قادر على هداية الناس كلهم:

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ».[١]

هدف الله عز وجل من ارسال الرسل هو ان يعرف الناس الحق وطريق السعادة، ليعتنقوا عندئذ دين الحق باختيارهم، وهو لا يريد بطبيعة الحال اكراه الناس على الايمان؛ لأن الايمان الذي يأتي بالاكراه لا قيمة له ولا ينسجم مع التربية الانسانية، وجوهر التربية الانسانية هو ان يعرف الناس الحقيقة عن وعي ومعرفة ويعتنقوها طواعية لا أن يستسلموا لها بالاكراه. ومن هنا فقد قال الله تعالى:

«لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلاَّ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ».[٢]

اذاً جوهر الاسلام والايمان هو الاعتقاد القلبي، ومثل هذا الاعتقاد يتحقق بالوعي والمعرفة والادلة المتقنة، ويحصل بالاختيار وليس بالاكراه. وعلى هذا الاساس قال الباري تعالى لرسوله الكريم لقد اديت ما عليك من المسؤولية. فقد كانت رسالتك ابلاغ آيات الله ورسالاته للناس، ولا عليك بعدئذ ولا تقلق بسبب عدم ايمان المشركين، ولا تظن بانك لم تؤدِ رسالتك. لا تتضمّن رسالتك اكراه الناس على اعتناق الاسلام؛ لأننا لم نفوّض اليك مهمة التسلّط على الكفار والسيطرة عليهم لترغمهم على الاسلام.

وفي مقابل آيات المجموعة الاولى، هناك آيات المجموعة الثانية التي توجّه خطابها الى من دخلوا الاسلام عن وعي ومعرفة، وتحثهم على العمل باحكام الاسلام وطاعة الرسول الذي يؤمنون برسالته والامتثال لاوامره وعدم الوقوف امام اوامره وقراراته لانها كلها من قبل الله. قبل ان يؤمن الانسان كان لديه حق الاختيار. اما بعد الايمان فيتعيّن عليه الامتثال لأوامر الشريعة. فقد ذم الله عز وجل من يؤمن ببعض الاحكام الالهية ويكفر ببعضها:

---

١. سورة يونس، الآية ٩٩.
٢. سورة الشعراء، الآيتان ٣ و ٤.

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلاً * أُولٰئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ حَقًّا...».[١]

ان الايمان بقسم من الاحكام وطرد القسم الباقي منها، والامتثال لبعض القوانين والتمرد على البعض الآخر يعني في الحقيقة عدم الايمان بأصل الدين؛ لأنه اذا كان المقياس في الايمان، هو الامتثال لاوامر الله، فانّه يتعيّن العمل على اساس الاوامر الالهية، والاوامر الالهية تحثّ على قبول جميع القوانين والتمسك بجميع الاحكام. وحتى ان كان معيار الايمان بالدين، هو المصالح والمفاسد التي يعلمها الله واخذها بنظر الاعتبار في احكامه، فلا شك في انه تعالى مطّلع على جميع المصالح والمفاسد. فلماذا اذاً الايمان ببعض الاحكام ورفض بعضها الآخر؟

اذاً، يؤمن بالله من يؤمن بالرسول ويطيع اوامره وينصاع لحكمه ويكون راضياً عنه في قلبه، ولا يشعر باي استياء او حرج.

«فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً».[٢]

ان المؤمن الحقيقي انما يسلّم لحكم الرسول ولا يشعر بحرج من قضائه، بسبب ايمانه بأنه رسول الله، وحكمه حكم الله، ولا يقول شيئاً من عند نفسه.

«إِنّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ بِما أَراكَ اللهُ...».[٣]

ان الايمان بالاسلام نظرياً وعدم العمل باحكامه عملياً، كأن يقول قائل بانني حر إن شئتُ عملت بها وان شئتُ لم أعمل، هذا الموقف يشبه الى حد بعيد، عملَ شخص في بلد ديمقراطي حيث ينتخب ابناء الشعب بمحض اختيارهم نوّابهم ومسؤولي

---

١. سورة النساء، الآيتان ١٥٠ ـ ١٥١. ٢. سورة النساء، الآية ٦٥.
٣. سورة النساء، الآية ١٠٥.

نظامهم الاجتماعي والحكومي بنسبة عالية من الاصوات. ولكن عندما تسن الحكومة قانوناً يتملّص هذا الشخص منه، وعندما تأمر الحكومة بدفع الضرائب يمتنع عن دفعها، ويقول: مثلما كنت حراً في اختيار نوع الحكم والادارة، فأنا الآن حر ايضاً في عدم طاعة اوامر الحكومة وعدم دفع الضرائب لها. من الطبيعي انه ما من عاقل يرضى هذا السلوك.

أجل، ابتداءً لا يُكره شخص على اعتناق الاسلام؛ لأن اساس الاسلام انما يقوم بالايمان والاعتقاد القلبي. ولا يمكن إرغام احد على الاعتقاد بالله وبالاسلام وبالقيامة. ولكن بعدما يؤمن بالاسلام يؤمر بالصلاة، ويؤمر بدفع الزكاة، فاذا امتنع عن اداء الصلاة أو دفع الزكاة فلا احد يقبل منه هذا السلوك.

هل يمكن لأحد الايمان بدين وعدم التسليم لأحكامه والعمل كما يحلو له هو؟ ان من يؤمن بالاسلام، عليه الالتزام باحكامه. ومثلما انه لا تقبل ايُّ حكومة من المواطن ان يصوّت لها ولكنه عند العمل يرفض العمل بقوانينها وقراراتها.

يعد العمل بالواجبات والمواثيق، أهمَّ اصول الحياة الاجتماعية. بل ان الحياة الاجتماعية لا تتبلور الا في حالة الالتزام بالعهود والمواثيق وتطبيق الواجبات.

وعلى هذا الاساس لا معنى لقول من يقول انني اؤمن بالاسلام واؤمن بانَّ النبي مرسل من الله ولكنني لا التزم باوامره ولا اقبل ولايته وحاكميته. ومن البديهي ان الايمان بالاسلام وبالرسول وعدم طاعة اوامر الرسول، ينطوي على تناقض صارخ.

اتضح لو اننا نظرنا بعين الانصاف الى المجموعتين السابقتين من آيات القرآن الكريم ولاحظنا سياقها وما جاء فيها من دلالة ولحن، لما وجدنا تناقضاً في القرآن، ولانتفت من الأساس فكرة تعارض طاعة الغير مع اصل الحرية ـ وهو ما يؤيده القرآن ايضاً ـ الا ان القلوب المريضة لا تنظر الى القرآن بعين الصدق والانصاف، وانما يبحثون فيه للعثور على ما يتمسّكون به من اجل اثبات آرائهم المنحرفة والمهلهلة.

وهكذا ينقّبون في آيات القرآن وينتقون المتشابه منها ويتركون المحكمات، ويتجاهلون ما فيها من دلالة وسياق. وهذا ما اشار إليه القرآن الكريم في الآية التالية:

« ... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...».[١]

والأدهى من التمسك بالمتشابهات، حرصهم على تقطيع الآيات، واختيار المقطع الذي يناسبهم منها بعد حذف ما قبله وما بعده، ويظنون عند ذاك بانَّ آيات القرآن متناقضة! وهكذا يطبقون شبهتهم التي يزعمون فيها تعارض ولاية وسلطة الرسول والحكام الربانيين مع مبدأ حرية الانسان، دون ان يأخذوا بنظر الاعتبار سياق الآيات وخطابها. وكما ذكرنا سابقاً فانَّ الآيات التي تنص على نفي سلطة الرسول وسيطرته على الناس، تخاطب الكفار قبل دخولهم الاسلام بان الرسول لا يستطيع إرغامهم على دخول الاسلام إذ لا سلطة له عليهم. وهذا ما يعبّر في واقع الحال واستناداً الى الآيات عن حرية قبول الاحكام الالهية قبل الدخول في الاسلام. والا فانَّ الشخص بعد ان يدخل الاسلام يتعين عليه الخضوع لولاية الرسول وسلطته ولولاية الحاكم الاسلامي، ويجب عليه ايضاً احترام القيم الاسلامية ورغم ان الدولة الاسلامية لا تتدخل في الحياة الخاصة للناس ولكن يجب على المواطنين اداء ما تفرضه عليهم الدولة من قوانين فيما يخص الحياة الاجتماعية والتعامل مع الآخرين، والتمسك بالحدود الالهية، ومجابهة كل مظاهر هتك القيم الالهية واهانة مقدّسات الدين والتجاهر بالفسق والمحرّمات.

هذا في الواقع تعبير عن ولاية الحاكم الاسلامي على افراد المجتمع لإلزامهم بالتمسك بلوازم الايمان والاسلام، ذلك الاسلام الذي اعتنقوه باختيارهم.

---

١. سورة آل عمران، الآية ٧.

٦ـ طرح الشبهة المذكورة من وجهة نظر غير دينية

طرحنا هذه الشبهة لحد الآن وأجبنا عليها من وجهة نظر دينية وقرآنية ومن قِبل شخص ينطلق من موقع مسلم ومتديّن يستند الى القرآن ويستنتج منه بان الاسلام ينبغي ان لا تكون فيه قوانين الزامية ولا يتدخل في شؤون الناس؛ لأن هذا التدخّل يتعارض مع مبدأ الحرية الذي اقرّه الاسلام.

نحاول في ما يلي طرح هذه الشبهة من وجهة نظر غير دينية. فهذا الاتّجاه يحرص على تصوير الاوامر الدينية الالزامية، ودعوة الناس الىٰ الطاعة وكأنّها تتعارض مع جوهر الانسانية. وقد أُلقيت هذه الشبهة على صور متعددة نشير منها الى الصور التالية:

يقال في الاصطلاح المنطقي بانَّ الاختيار فصل مقوّم ومميّز للانسان، وهو يؤلف جوهر الانسانية. فاذا نحن سلبناه حريته واختياره، فاننا في الواقع نرغمه ونسلبه انسانيته، ونجعل منه ـ حاشاه ـ اشبه شيء بحيوان ألقوا في رقبته لجاماً ويقودونه هنا وهناك.

اذاً كرامة الانسان وصيانة انسانيّته تستوجب منحه حقَّ الاختيار. وهذا يعني ان الدين يجب ان يكون خالياً من الاحكام الالزامية التي تفرض على الانسان طاعة الرسول والأئمة ونواب الامام المعصوم؛ لأنّ مثل هذا العمل يعني عدم احترام انسانية الانسان وجعله طيّعاً ومنقاداً كالحيوان الذي يُقاد هناك وهناك.

٧ـ شبهة هيوم والرد على الشبهة الاولى السابقة

نقدّم ردّين على الشبهة المذكورة سابقاً، ونطرح الرد الاول في ضوء الشبهة التي يثيرها هيوم، حيث تحظى بقبول وتأييد اصحاب الشبهة المذكورة. وتتلخص شبهة هيوم على النحو التالي: العقل النظري هو الذي يدرك «ما هو موجود»، بينما الذي يدرك «ما

يجب وما لا يجب» هو العقل العملي. وبما انَّ العقل النظري بعيد عن العقل العملي وغريب عنه، اذن لا يمكن جعل مُدرَك العقل العملي ـ ما يجب وما لا يجب ـ مبنياً على العقل النظري.

لفتت شبهة هيوم هذه انظار الفلاسفة الغربيين واتخذوها قاعدة بنوا على اساسها الكثير من نظرياتهم وافكارهم. وبعد انتصار الثورة الاسلامية في ايران اهتم عدد من المثقفين باثارة هذه الشبهة التي اخذوا يطرحونها في بحوثهم ويقولون باننا لا نستطيع ابداً استنتاج «ما هو كائن» من «ما ينبغي ان يكون». واذا كانت في احد صفة او خاصيّةٌ ما، فانّه لا يمكن ان نصل من ذلك الى انه ينبغي ان يكون كذا او لا ينبغي ان يكون كذا؛ لأن المُدرِك للأوّل هو العقل النظري والمُدرِك للثاني هو العقل العملي. وليس ثمة صلة بين هذين العقلين.

يقول الذين يثيرون شبهة هيوم ويقرّون صحّتها، ان إلزام الناس يتنافى مع انسانيّتهم. ولا ينبغي ان تكون في الدين اوامر الزامية للناس لأنهم احرار. يقولون ابتداءً بأنَّ الانسان حرّ ومختار، ثم يستنتجون من ذلك انه ينبغي ان يُترك حراً ولا يفرض عليه شيء.

وعلى هذا الاساس فانهم يستنتجون من اختيار الانسان، وهو يعد ضمن «ما هو كائن» ويدركه العقل النظري، «ما يجب وما لايجب» وهو ما يدركه العقل العملي. وهذا ينقض الاساس الذي يقيمون عليه اطروحتهم؛ اذ انهم لا يجيزون استنتاج ما يجب ان يكون مما هو كائن.

نحن نعتقد طبعاً بانه في الحالات التي يكون فيها «ما هو كائن» علّة تامّة للظاهرة، فانه يمكن ان يستنتج منها «ما يجب ان يكون» الا ان مثل هذا الاستنتاج غير حاصل في موضوع بحثنا؛ لأن اختيار الانسان ليس علّة تامة لتكليفه، وانّما الاختيار يوفّر الارضية للتكليف. واما الامر بعمل ما او النهي عنه فيأتي بناءً على ما يترتب عليه من مصالح ومفاسد.

اذاً فالالزام بعمل معين انّما يأتي لاستيفاء ما فيه من مصلحة، والنهي عنه انما يكون لدفع ما فيه من مفسدة.

٨ـ الرد الثاني: اطلاق الحرية وعدم تحديدها

اذا اعترفنا بصحّة هذه الشبهة ـ وقلنا بما ان الانسان مختار يتعين عدم إلزامه بأي قانون، ولا يمكن لأيّة حكومة فرض القانون عليه لأنه مختار وحر في ان يعمل ما يشاء، والالزام معناه سلبه حريّته، وسلب الحرية معناه سلب الانسانية. اذاً لا يوجد ايُّ قانون معتبر ـ نكون قد اعترفنا بالفوضى وبقانون الغاب.

ان الالزام هو المقوّم الاساسي للقانون. والفقرة تسمى قانوناً عندما تكون ذات إلزام. وفي اي نظام عندما يوافق المرء على قوانينه وقراراته، فانه يجب ان يلتزم بها في كل الظروف والاحوال. فلا يجوز له قبول القانون ولكن عندما يرى في تطبيقه ضرراً عليه يمتنع عنه ويأخذ بنظر الاعتبار ربحه وخسارته الشخصية. لأن النظام ينهار في مثل هذه الحالة. فطالما كان هناك قانون مسنون من جهة تشريعية معتبرة فانه يتعيّن على الجميع الالتزام به، وحتى اذا لوحظ وجود ثغرة فيه فمن واجب الاجهزة المعنية ان تسارع الى سدّها، ولا ينبغي ان يتنصّل الآخرون عن تطبيق القانون بذريعة وجود ثغرة فيه.

٩ـ شبهة تعارض الحاكمية مع مقام خلافة الله

طرحوا شبهة اخرى وهي ان الانسان حسب تعبير القرآن خليفة الله، ومعنى ذلك انه خليفة الله في ارضه وهو يعمل كعمل الله؛ فكما ان الله خلق الكون، فانه ينبغي ان يخلق الانسان الظواهر، ومثلما يدبّر الله شؤون العالم حسب ارادته، كذلك ينبغي ان يعمل الانسان الذي يملك الارض، حسب ارادته.

رد هذه الشبهة

رد هذه الشبهة هو انه يتعيّن اولاً معرفة معنى الخلافة الالهية بشكل صحيح، مع الالتفات الى ان صفة «خليفة الله» التي ذكرها القرآن لآدم[١] ليست عامة لكل بني آدم؛ والدليل على ذلك هو ان القرآن نفسه يصف بعض بني آدم بأنّهم شياطين، كقوله:

«وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ».[٢]

من المؤكد ان الشيطان الانسي ليس خليفة الله ولا هو ممن يجب ان تسجد لهم الملائكة حين قال تعالى:

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ».[٣]

انّ لخليفة الله شروطاً ومواصفات كبرى منها:

١ـ العلم باسماء الله «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...».[٤]

٢ـ يجب ان تكون لخليفة الله أهلية تطبيق العدالة في الارض. اذاً فالانسان ذو السيرة الشيطانية الذي يدمّر العالم ولا يتورّع عن ارتكاب افضع الجرائم ولا يفقه من العدالة شيئاً، لا يمكن ان يكون خليفة الله. وهل الله جائر حتى يكون خليفته جائراً ايضاً؟

خليفة الله هو من تتجلىٰ صفات الله في حياته الفردية والاجتماعية، وليس كل من يمشي علىٰ رجلين. والذين يعملون علىٰ إضلال الناس وإسقاط الحكومة الاسلامية ليسوا اشرف المخلوقات بل هم من شياطين الانس أيضاً، وهم الذين وصفهم الباري تعالىٰ بأنّهم احقر من الحيوانات، وقال عنهم:

---

١. قال الله عز وجل في هذا المضمار: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ» (سورة البقرة، الآية ٣٠).

٢. سورة الانعام: الآية ١١٢.

٣. سورة الحجر، الآيتان ٢٨ ـ ٢٩.

٤. سورة البقرة، الآية ٣١.

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاٰ يَعْقِلُونَ».[١]

القول الذي يزعم ان الكرامة الانسانية رهن الحرية، وكل ما يقيّد حريّته فهو مرفوض ومدان انّما هو في الحقيقة شعار خدّاع طُرح في العالم الغربي وتبنّاه البعض في بلدان اخرىٰ بدون الالتفات الىٰ لوازمه، اضافة الىٰ التأكيد عليه دوماً. ولا شك في ان مناقشة هذا الشعار والاهداف المطلوبة تحت غطائه، يستلزم بحثاً مفصلاً سنأتي عليه في المستقبل ان شاء الله. ولكننا نقدّم في ما يلي السؤال التالي:

ما هو المراد من القول بانَّ الانسان يجب ان يكون حراً مطلقاً ومن غير أي قيود؟ هل المراد ان لا يكون هناك قانون الزامي علىٰ الاطلاق؟ ان هذا ما لا يقبله ايُّ عاقل؛ وذلك لانه يعني ان كل شخص حرٌّ في فعل ما يشاء. وكل شخص حرٌّ في ان يقتل ويعتدي علىٰ اعراض الناس ويثير الرعب في المجتمع.

من الطبيعي ان اول المتضررين بهذا الرأي هم القائلون به. وهل يمكن العيش في مجتمع اعتاد على مثل هذه الحرية؟ اذاً من البديهي ان الحرية ليست مطلقة. وليس للانسان ان يفعل ما يشاء في كل الظروف.

بعد ان اتضح بان الحرية مقيّدة ومشروطة، يأتي السؤال عمّن يعيّن نطاق الحرية وحدودها؟ وما هي حدودها؟

لو ترك لكل شخص مهمة تعيين نطاق الحريّة وحدودها، لكانت النتيجة هي ان كل شخص يفعل ما يحلو له وحسبما يشتهي، وعندها يبرز نفس الإشكال الذي اشرنا إليه عند الحديث عن الحرّية المطلقة. اذاً فلابد من تعيين مرجع قانوني يرسم دائرة الحرية ويحدد نطاقها. في هذه الحالة اذا اقرّ الشخص بوجود الله الذي يدرك مفاسد ومصالح الانسان بشكل أفضل منه، ولا يصيبه نفع من حياة بني الانسان، وهو لا يريد الا الخير لعباده، فهل لديه احد افضل من الله لتعيين نطاق الحرية ورسم حدودها؟

---

١. سورة الأنفال، الآية ٢٢.

اذاً ليس ثمة تناقض في النظام الفكري والعقائدي للمسلمين لانهم يؤمنون بـالله الذي يعلم ـأفضل منهم ـ ما فيه مصالح ومفاسد الناس، ويدرك افضل منهم ما فيه سعادتهم، وهو نفسه الذي بيّن حدود الحرية لهم.

اما اذا كنا لا نؤمن بالله، او كنا فرضاً نعتقد بالتوحيد، ولكننا لا نعتبر الله مصدراً لتعيين حدود الحرية ومجـالها، وكنّا نرىٰ بانَّ الناس هم الذين يجب ان يعينوا حدود الحريّة، فانه تحل بنا عندئذ مئات المفاسد؛ لأن الناس لا يتفقون أبداً علىٰ رأي واحد. وحتىٰ اذا تبنّت الاكثرية مهمة تعيين حدود الحرية، فكيف يتسنّىٰ للاقلية التي لا تقر ما اتفقت عليه الاكثرية، نيل حقوقها؟ اذاً رغم ما تتصف به كلمة الحرية من جمال وجذّابية غير انها ليست مطلقة، ولا احد يلتزم بالحرية المطلقة.

المحاضرة السادسة

الحرية في الاسلام (٢)

١ـ طرح الشبهة علىٰ اساس التطور التاريخي للانسان

تتبلور هذه الشبهة علىٰ اساس التطور التاريخي للحضارة والثقافة البشرية وفي ضوء تغيّر النظم الاجتماعيّة. فيقال: لا مناص من الإقرار بأنَّ الحياة الاجتماعية للبشر اجتازت مراحل وعقبات علىٰ امتداد التاريخ. فقد كانت هناك في مرحلة من مراحل التاريخ البشري قضية الرق، حيث كان الحفاظ علىٰ الحضارة وتطوّرها يستلزم ان يصبح الضعفاء عبيداً للآخرين يسخّرونهم لإنجاز اعمالهم. وكان من الطبيعي ان تأتي علاقة الانسان مع الله علىٰ نحو يتناسب مع طبيعة ذلك العصر وغدت تُصوَّر في إطار العبد والسيّد؛ لانه كان سائداً في الحياة الاجتماعية ان يكون بعض الناس اسياداً والبعض الآخر عبيداً. وكانت العلاقات بين الناس تُقاس بشكل العلاقة بين العبد والمولىٰ.

وعلىٰ هذا الاساس فكما كان الضعفاء يعتبرون عبيداً للاقوياء، كانوا يعتبرون الجميع عبيداً لله وهو سيدهم ومولاهم. اما الآن وبعد ان زال نظام الرق، فلا ينبغي ان تؤخذ مقاييس ذلك العصر بنظر الاعتبار.

لكنّ الناس في العصر الحاضر لا يتحملون الإخضاع والتقييد، ويستشعرون السيادة لا العبودية. اذاً لا ينبغي القول بأننا عباد الله وهو مولانا. بل ينبغي ان نعتبر

انفسنا اليوم خلفاء الله. وخليفة الله لا يستشعر في نفسه العبودية، ولا يُعنىٰ باستلام الاوامر من الله وطاعته، وانما يستشعر نوعاً من الربوبية لنفسه. وكأن الله قد نُحِّيَ جانباً وحلَّ هو محلّه مستوياً علىٰ عرشه، يفعل ما طاب له. ومثلما ان صاحب المنصب عندما يختار لنفسه من يقوم مقامه، تراه يفوّض إليه صلاحياته ويخوّله حق التوقيع نيابة عنه، فتخرج العلاقة بينهما عن صيغة الآمر والمأمور، ولا يليق ان يُحاسب الوكيل والقائم مقام في دائرة مسؤولياته.

وبَعد أن حلَّ اليوم عصر الحداثة والمدنية الحديثة في العالم البشري، فقد بلغنا مرحلة من الرقيّ والوعي لا نستسيغ معها الخضوع للاوامر الالزامية، ولا نقبل الطاعة والانقياد اللذينِ ينسجمان مع نظام الرق، وقد تجاوزنا حالة التكليف وتحمل المسؤولية وغدونا نتوق الىٰ السيادة. واذا كانت في القرآن اوامر وتكاليف وإلزامات فهي من مختصات عصر الرق؛ لأن الرسول عندما بعث كان الرق هو النظام السائد في الحياة الاجتماعية، وأُرسي البناء الاول للاسلام، وعلاقة الله والرسول بالناس وفقاً لذلك النظام.

يقولون تارة بأنَّ الانسان في العصر الحديث لا يُعنىٰ بالتكليف وانما يطالِب بحقوقه، ولا يخطر علىٰ ذهنه بأن عليه تكليفاً ومسؤولية وواجباً ويجب عليه النهوض بها ايضاً. بل عليه السعي لاستيفاء حقوقه من الآخرين ومن الله. وخلاصة الكلام هي ان من يتحدثون، انطلاقاً من وجهة نظر دينية، عن الطاعة والانقياد للرسول وللامام المعصوم ونائبه، انما يتحدثون عن شيء يتناسب مع النظام الاجتماعي لاربعة عشر قرناً خلت، في حين ان النظام الاجتماعي قد تغيّر، ولم يعد الكلام عن الطاعة والانقياد والتكليف، بل ينبغي الكلام عن حقوق الناس. وينبغي ان يفهم الناس بأنَّ لهم الحق في ان يعيشوا كيفما يشاءون، ويلبسوا من الثياب ما يرغبون، ويشاركوا في الحياة الاجتماعية كيفما يريدون.

٢ـ رد الشبهة السابقة

نردُّ علىٰ الشبهة السابقة انطلاقاً من رؤية تكوينية وتشريعية؛ لأننا هنا نواجه مقامين: مقام التكوين، ومقام التشريع. وبعبارة اخرىٰ: مقام الواقع وما هو كائن. والآخر مقام التكليف وما ينبغي ان يكون. او يمكن القول بتعبير ثالث هو ان احدهما يمثل عالم الواقع، بينما يمثّل الثاني عالم القيم والمُثُل (لابد من الاشارة طبعاً الىٰ ان التعابير المذكورة سابقاً مترادفة المعنىٰ وانما ذكرت بتعابير مختلفة لغرض تسهيل فهمها بالنسبة للمستويات المختلفة).

ينبغي ان نرىٰ حالياً من الناحية التكوينية ما هي علاقتنا بالله؛ لأن من لا يؤمن بالله اساساً يصبح من العبث ـ في رأيه ـ افتراض وجود علاقة بينه وبين الله، ولكن من يؤمن بالله يعترف علىٰ اقل تقدير انه هو الذي خلقه، ويقر له بالخالقية، وهذه ادنى مراتب الاعتقاد بالله، ويعتبر نفسه مخلوقه. (طبعاً في الاسلام لا يكفي الاعتقاد بخالقيّة الله بالنسبة الىٰ الموحّد، بل لابد الىٰ جانب ذلك من الاعتقاد بالربوبية التكوينية والتشريعية في نصاب الاعتقاد بالتوحيد).

علىٰ اساس التوحيد في الخالقية، يصبح كلام من يدّعي انه ليس عبداً ولا مملوكاً لله، في تضادٍّ مع الاعتقاد بالخالقية. والخطوة الاولىٰ في التوحيد هي الاقرار باننا من خلق الله وان وجودنا من وجوده. وهذه هي العبودية. فالعبد معناه المملوك، أو الذي يكون في ملك الغير. اذاً لو اعتبر المرء نفسه مسلماً ومؤمناً بالله، ولكنه يتمرد علىٰ العبودية لله والمملوكية له، يكون قد وقع في تناقض فاضح؛ وذلك لأن من مستلزمات الاعتقاد بالله هو ان نعتبر انفسنا مخلوقين ومملوكين وعبيداً له. ومن هنا يقول جميع المسلمين في أهمّ عباداتهم؛ اي في الصلاة: اشهد ان محمداً عبده ورسوله. إذ أنّ اكرم وأجلَّ مقام لأفضل شخصية بشرية هي ان يكون عبداً لله. ومن هنا فقد قال تعالىٰ:

«سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى»[١]

---

١. سورة الاسراء، الآية ١.

أجل، نظراً الىٰ المكانة الرفيعة لعبودية الله، فقد ذكر الله تعالىٰ في كتابه الكريم كلمة «عبد» الجميلة ومشتقاتها عدة مرّات، معتبراً العبودية أسمىٰ مقام وكمال انساني، وذلك في قوله:

«يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلىٰ رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبادِي».[1]

وعلىٰ الصعيد التشريعي، يتمخض عن القول بأَنَّ حرية الانسان تتعارض مع خضوعه للقانون وتحمّله للمسؤولية، يتمخّض عنه ايجاد حالة من الفوضى والاضطراب. والقول بما ان الانسان حرٌّ فهو قادر علىٰ ان يفعل ما يريد بل حتىٰ يمكنه التنصُّل عن القانون الذي صوّت له، قول لا يمكن تطبيقه حتىٰ في الغاب؛ لأن الحيوانات توجد لديها هناك قوانين خاصة تعمل بها.

اذاً، نحن الذين نتحدث عن المدنية والحضارة، لابد لنا من الاقرار بانَّ اول اركان المدنية هو تحمُّل المسؤولية والانصياع للقانون، ولا يمكن ادعاء المدنية من خلال الفوضىٰ وعدم تحمل القيود والمسؤوليات، بل يتعيّن ان نجد أنفسنا منغمسين في اسفل درجات الوحشية.

وبكلمة اخرىٰ، الفصل المقوم للانسان هو العقل، والعقل يوجب عليه تحمّل المسؤولية واعتبار نفسه مكلفاً باداء اعمال والكفّ عن اعمال اخرىٰ. وعلىٰ اساس ذلك، لو ارتدىٰ شخص ـ في اي حيٍّ كان وفي اي شارع ـ ما يحلو له من الثياب، او خرج عارياً أمام الناس وأخذ يكيل الشتائم الىٰ هذا وذاك، هل ينظر إليه الناس علىٰ انه عاقل؟ ام يعتبرونه متوحشاً ومجنوناً؟ ولو سُئِل عن دوافع عمله هذا، وقال: أنا حرٌّ، والحرية مقومة الانسانية، وانا اشتهىٰ ان افعل كذا، فهل يقبل احد منه هذا الكلام؟

---

١. سورة الفجر، الآيات ٢٧ـ٢٩.

اذاً، نظراً الىٰ ان مقوّم الانسانية العقل، ومن مستلزمات العقلانية تحمُّل المسؤولية والخضوع للقانون، فاذا انعدم القانون فلا مدنية، واذا ضاعت المسؤولية، فلا انسانية. ومعنىٰ ان يكون الانسان حراً، هو ان تكون لديه تكوينياً قدرة علىٰ الاختيار، لا ان يتملّص تشريعياً عن القوانين والاحكام والاوامر، ولا يعترف في حياته الاجتماعية بأية اعتبارات او حدود او قيود.

وفي ضوء ذلك ينبغي ان لا يحصل تصوّر يفيد بأنَّ ممارسة الولاية من قبل الدين تتعارض مع حرية الانسان؛ لأن الحرية فصل مقوّم للانسان ومن لوازم منصب الخلافة الالهية!

٣ـ طرح الشبهة السابقة من منظار آخر

قال البعض: ان التطور والتكامل الذي حصل في جميع ميادين حياة الانسان، وما استجدّ في حياته من افكار ورؤىً ومتبنيات فكرية جديدة، وما نتج عن المدنية الحديثة من ثمرات، يستدعي ان يهتم الدين الحديث [الدين حسب القراءة العصرية] بحقوق الناس لا بفرض التكاليف والاوامر. الناس في الماضي كانوا يعيشون نظام الرق وتحت تسلط القهر والاستبداد ولهذا كانوا يخضعون للاوامر والواجبات التي تعيّن لهم. اما اليوم فقد تصرَّم عصر الرق ومضىٰ عهد العبودية، وحلَّ عصر السيادة والخلافة الالهية. الناس اليوم لا يبحثون عن التكاليف، وانما يسعون لاستحصال حقّهم.

الحقيقة هي ان الحداثة والمدنية الجديدة بنت جداراً عالياً بيننا وبين الانسان التابع الخاضع المستسلم الذي يطاوع الآخرين لاستغلاله. ومن هنا فقد طوىٰ الانسان الحديث ملّف التكليف وتحمُّل المسؤولية الذي يعود الىٰ عهود البربرية والرجعية، وغدا يسعىٰ لاسترجاع حقوقه. اليوم اصبح الكلام عن التكاليف واداء الواجبات

نوعاً من الرجعية والعودة الىٰ ما قبل عصر الحداثة. وفي هذا العصر الذي يدور فيه الكلام عن حقوق الانسان، وحيث تحرر هذا الانسان بفضل الديمقراطية من قيود الاستعباد والاستغلال، حان الوقت لكي نضع جانباً الاديانَ القديمة التي تبلورت علىٰ نحو يتناسب مع عصر العبودية وكانت تتحدث عن الواجبات والتكاليف، ونتوجّه نحو دين جديد يتحدث عن حقوق الانسان.

يستخدم مثيرو هذه الشبهات شتّى الاساليب من اجل نقل كلامهم وأهدافهم الىٰ حيّز التطبيق ولغرض استقطاب الانظار اليهم وخاصة انظار الشباب، وحتّىٰ انهم يستخدمون صياغات جميلة لكلامهم ويعرضونه بأساليب ادبية وشاعرية تتصف بالحلاوة والجذابية. غير اننا نردُّ علىٰ هذه الاثارات بمنطق صحيح ومحكم وبعيداً عن الضجيج والتهويل والخوف الذي قد يفرضونه علىٰ المدافعين عن الحق والدين وسلامة المجتمع.

٤ـ رد الشبهة السابقة

إن قيل بشكل مطلق بأنَّ إنسان اليوم يبحث عن حقّه ولا يهتم بالتكاليف، فهذا الكلام مجافٍ للحقيقة؛ اذ يقول فلاسفة الحقوق: لا يثبت لشخص حقٌّ الا اذا تحقق في مقابله تكليف للآخرين. نذكر مثلاً انه اذا ثبت للمواطن حق في بيئة نقية غير ملوّثة، فانه يترتّب علىٰ المواطنين الآخرين المحافظة علىٰ سلامة البيئة وعدم تلويثها. اذ لو كان يحق للجميع تلويث الجوّ، لما بقي هناك أيُّ معنىً لحق التمتع بجوّ نقيّ. وكذا الحال فيما اذا كان للشخص حق التصرف في أمواله، فهذا يعني ان الآخرين ملزمون بعدم التطاول علىٰ امواله، والا فلن يتحقق حقّه في الانتفاع في امواله.

وينطبق هذا المعنىٰ علىٰ اي حق يثبت لأحد، حيث يترتب عليه تكليف يتحمله ازاء الآخرين. وان كان للمرء حق في الانتفاع من معطيات المجتمع، فهو مكلف في

مقابل ذلك بخدمة المجتمع وتحمُّل ما يفرضه عليه من تكاليف ومسؤوليات ولا يكون عبئاً علىٰ غيره. وفي ضوء ذلك يتلازم الحق والتكليف ـ بمعنيين ـ اذن يصبح القول بأنَّ الناس يسعون من اجل حقوقهم ولا يرضخون للتكاليف والمسؤوليات، قولاً مرفوضاً.

بما ان العلماء من الموحّدين وغير الموحّدين، وفلاسفة الحقوق لا يرفضون المسؤولية والتكليف عموماً بل يقرونها، ندرك هنا ان المراد من التكليف في كلام مثيري الشبهات هو التكليف الالهي. وجوهر كلامهم يعود الىٰ ان الله يجب ان لا يلزمنا باداء أيّ تكليف. والا فليس المراد من كلامهم التملص من التكاليف الاجتماعية في مقابل ما يتمتع به الافراد من حقوق؛ وذلك لانّ هذه التكاليف مقبولة لدىٰ جميع العقلاء. ومما يؤيد صحّة كلامي هو انهم قالوا صراحة: ان علاقة السيادة والعبودية، وصدور الاوامر من السيد الىٰ العبد، ووجوب الامتثال لها، تتناسب مع ثقافة الرق والعبودية.

٥ـ سوابق معصية الله

ليس الانسان الحديث وحده هو الذي يتملّص من التكاليف والاوامر الالهية، وانما كان كثير من الناس علىٰ امتداد التاريخ يستجيبون لوساوس الشيطان ويعصون الله ولا يلتزمون باوامره وتكاليفه. والقول بانَّ الناس يهتمّون بحقوقهم ولا يهتمون بالواجبات والتكاليف، ليس قولاً جديداً، بل ان ابن آدم وهو قابيل، قد عصىٰ التكاليف الالهية صراحة، وأقدم بسبب عصيانه وأنانيّته علىٰ قتل اخيه هابيل:

«وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبا قُرْباناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قالَ إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ».[١]

---

١. سورة المائدة، الآية ٢٧.

يستدل من تاريخ قصص الانبياء الواردة في القرآن ان اكثر الناس كذّبوا من جاءهم من الأنبياء، ولم يكتفوا بعدم الاستجابة لدعوة نبيهم، بل انهم كانوا يكيلون له التهم ويستهزئون به، وحتىٰ كانوا يقتلونه او يطردونه من مدينتهم. واذا جاءهم بكلام مفيد لهم، وامرهم مثلاً ان لا يبخسوا اشياء الناس وحسب تعبير القرآن: «**لاٰ تَبْخَسُوا النّاسَ أَشْياءَهُمْ...**» [١] كانوا يقولون له:

«قالُوا يا شُعَيْبُ أَ صَلاٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ ما يَعْبُدُ آباؤُنا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوالِنا ما نَشؤُا». [٢]

ربّما يقال هنا بانّ ما كان يلقاه الانبياء والاولياء علىٰ مرّ التاريخ من محاربة ومجابهة انما كان بسبب عبادة الأصنام والشرك واتّباع الشيطان. وكلامنا هنا هو ان الناس يجب ان ينزعوا من رقابهم طوق عبودية كل معبود وان لا يتبعوا أيضاً الاصنام والشياطين. الا ان هذا الكلام من وجهة نظر الوحي باطل ومرفوض؛ وذلك لأن الانسان في نظر الوحي امام مفترق طريقين: إمّا عبادة الله وإمّا عبادة الطاغوت. ومن المستحيل ان لا يعبد احدهما. وحتىٰ ان هتف بأنّه ليس عبداً لأحد، فهو في الحقيقة عبدٌ للطاغوت ولهوىٰ نفسه. وعلىٰ هذا الاساس يصرّح القرآن:

«اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ الطّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُماتِ...». [٣]

وقال تعالى في موضع آخر:

«أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لاٰ تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هٰذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ». [٤]

مفاد هذه الآية لا يدل على ان الانسان اذا ترك عبادة الشيطان فهو يستغني عن

---

١. سورة الشعراء، الآية ١٣٨.
٢. سورة هود، الآية ٨٧.
٣. سورة البقرة، الآية ٢٥٨.
٤. سورة يس: الآيتان ٦٠ ـ ٦١.

طاعة وعبادة ما سواه، بل يتعين عليه السير على طريق عبادة الله، مثلما هو الحال في شعار التوحيد حيث جاءت بعد عبارة «لا إله» عبارة «الا الله». وبناءً على ذلك ادرك الذين ايقظهم تجلي الوحي من نوم الغفلة، وجوب عبادة الله الخالق والمالك الحقيقي، الذي بيده الموت والحياة، والشباب والشيخوخة، والعافية والمرض، وعبادته منتهى الفخر والاعتزاز. وتكاليفه تنبثق عن مصدر الحكمة والرحمة الابدية. والعمل بها مدعاة لسعادة الانسان وكماله.

أدركنا بانَّ خصلة التكبر عن قبول الحق، والتكاسل أمام التكليف والمسؤولية انّما تنجم عن عدم تربية المرء وانقياده لطبيعته الحيوانية واتّباعه للشيطان الذي كان موجوداً على امتداد التاريخ، ولا يختص بالانسان الحديث. والحقيقة هي ان الانسان الحديث هو الذي تخلّى عن مستلزمات المدنية، وتوجّه نحو عصر الجاهلية والتوحّش فغدا رجعياً، والا فانَّ من تربَّوا في مدرسة الانبياء قد تخلوا عن الصفة الوحشية والحيوانية، والتزموا منهج السير على القانون والخضوع للتكليف والمسؤولية بالمعنى الحقيقي للكلمة. وذلك لأن الحضارة والتمدن مقابلة للوحشية، ومن مستلزماتها وشروطها الالتزام بالقانون.

اذاً كيف يزعم البعض بأن المدنية الحديثة تقتضي ان يتملص الانسان من كل تكليف ومسؤولية! فهل هذه وحشية ام مدنية؟ فالمدنية تقوم اساساً على قبول القيود وطاعة القانون، وتحمُّل المسؤولية، والا فلا فرق بينها وبين الوحشية.

اذاً فكل من يتمرد على طاعة القانون وتحمل المسؤولية، انّما يريد العودة الى عهود البربرية والوحشية. ومن البديهي ان كل من يحمل مثل هذا الفكر وهذا المنهج لن يكون جديراً بالقدسية وبخلافة الله، لكي نتّخذه أُسوة لنا. (تجدر الاشارة الى ان شعار المدنية والالتزام بالقانون الذي شاع اليوم في مجتمعنا، يعني بلوغ ذروة المدنية وذروة الالتزام بالقانون بحيث لا تحصل أية مخالفة للقانون؛ وهذا لا يعني بطبيعة الحال ان

حدثاً جديداً قد حصل في هذا المجال وان مجتمعنا منذ انتصار الثورة الاسلامية ولحدّ الآن كان يعيش حالة الوحشية والآن يريد البدء بالحياة الحضارية؛ لا، بل ان ثورتنا قامت اساساً على منطلقات المدنية والحضارة الاسلامية العريقة. ومن شعاراتها واهدافها الاساسية رعاية القانون الالهي في جميع المجالات).

٦ـ طاعة الله والحريّة

وفي ما يخص المرتكز الذي تقوم عليه دعوة الانبياء وهو طاعة الله وعبادته وعدم الانقياد للطاغوت، قال الباري تعالى:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...».[١]

وفي ضوء ذلك لا يمكن القبول بأن الاسلام يرتكز على عدم اطاعة الغير حتى وان كان المطاع هو الله عز وجل، بل ان ايَّ دين لا يدعونا الى طاعة الله، فهو باطل. وكما سبقت الاشارة فانَّ جوهر دعوة الانبياء هو الطاعة المطلقة لله الذي يقتبس الوجود تجليه منه، وهو المبدأ والمنتهى والمالك الحقيق: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ».[٢]

اذا اقررنا بانَّ الله هو المالك الحقيقي لنا ولكل الوجود، كيف يجوز القول بانّه لا يحق له ان يأمرنا وينهانا؟ أليس الملكية تعني حق تصرّف المالك كيف يشاء بالمملوك؟ وعلى هذا الاساس لا يجوز لنا القول بأننا على دين الاسلام، الا اننا حررنا انفسنا من قيد العبودية لله. لأن هذه الحرية المطلقة ليست مرفوضة من وجهة نظر الاسلام، فحسب بل حتى العقل يرفضها.

الاسلام والدين ينادي بالتحرر، ولكن التحرر من طاعة وعبادة غير الله والطواغيت، وليس التحرر من طاعة الله. ومع ان الانسان خُلِق حراً ومختاراً، غير انه مكلّف تشريعاً وقانوناً بطاعة الله؛ أي يجب عليه طاعة الله بارادة حرّة. في قاموس

---

١. سورة النحل، الآية ٣٦.
٢. سورة البقرة، الآية ١٥٦.

الوجود خُتمت كل الظواهر اساساً بختم العبودية، وتكويناً لا يوجد كائن خالٍ من ختم العبودية لله. ووجود كل كائن هو عين عبوديته.

«تُسَبِّحُ لَهُ السَّماوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ».[١]

وقال تعالى عن عبودية الكائنات:

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ...».[٢]

اما الانسان فقد خلق حراً ومختاراً بسبب ما لديه من عقل. ومع ان الله تعالى قد بيّن له طريق الهداية والضلال، الا انه حر في اختيار طريق حركته، كما قال تعالى:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً».[٣]

ومع كل ذلك يتعين عليه ان يجعل الهدف والغاية من خلقه نصب عينيه، وليعلم بأنَّ عليه ان يعبد الله، اذ ان القانون التشريعي لله تعالى لا يسمح له بالسير على طريق طاعة الشيطان وعبادة ما سوى الله، بل لابد له من الانصياع للعبودية والفرائض الالهية؛ لأنه عز وجل خلقه لمثل هذه الغاية:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ».[٤]

ونظراً الى ان عبادة الله تنسجم مع نظام الخلق والوجود، والخضوع للتكاليف الالهية والعمل بمسؤوليته وواجبه أمامه، يُعدّ شكراً للرب الرحيم الذي وهبنا الحياة، ومنَّ علينا بكرمه ولطفه بالسلامة وبنعم وافرة لا تُحصى، كما قال عز وجل على لسان النبي ابراهيم عليه السلام:

«الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ».[٥]

---

١. سورة الاسراء، الآية ٤٤.
٢. سورة النور، الآية ٤١.
٣. سورة الانسان، الآية ٣.
٤. سورة الذاريات، الآية ٥٦.
٥. سورة الشعراء، الآيات ٧٨ ـ ٨١.

فكيف يتسنّى لنا التمرد على طاعته؟ وأليس من الجحود ان نـقول بأن الانســان الحديث لا يبحث عن التكليف والطاعة، وانما يبحث عن حقوقه؟ وهل يقر الاسلام هذا المنطق؟

لا ريب في ان مثل هذا التفكير بعيد عن العقلانية والانسانية، فضلاً عن ان تكون له منطلقات اسلامية؟

المحاضرة السابعة

الحرية وحدودها

١ـ النظرية السياسية الاسلامية وشبهة تقييد الحرية

نظراً الى ان المجتمع الاسلامي لابدّ من ادارته على اساس القوانين والاحكام الاسلامية، والقوانين المتغيّرة التي تُسَنُّ على أساس القيم الاسلامية، ويجب ان يكون النظام الحكومي متطابقاً مع القوانين الاسلامية، ويجب ان لا يتمادى منفّذو القانون الى ما هو أبعد من حدود احكام الاسلام وتعاليمه، وكذلك ابناء الشعب ملزمون بالعمل باحكام الاسلام. فانه هنا يتبادر الى الاذهان سؤال حساس وهو: هل تنسجم هذه النظرية مع حريّة الانسان؟ فالانسان يجب ان يكون حراً في وضع قوانين حياته وفي تنفيذها، واذا قلنا انه لابدّ ان يتحرك في هذا الإطار وان ينفِّذ هذه القوانين، فهذا في الحقيقة يتعارض مع حريّة الانسان التي تعتبر من حقوقه البديهية.

قبل الرد على هذا السؤال؛ لابد من التمهيد للجواب بمقدمة، وهي مقدمة تستخدم ايضاً في البحوث الاخرى، وينبغي الاهتمام بها بدقّة. نحن عندما نتعامل مع المفاهيم العينية والانضمامية فنحن لا نواجه اية مشكلة في التفاهم. نذكر مثلاً اننا في العلوم الطبيعية نتعامل مع مفاهيم عينية، فعندما نقول: ماء، وحركة، وكهرباء، وفي المجال الطبي عندما نقول: عين، واذن، ويد، ورجل، ومعدة، ورئة، وكبد، فانه يسهل التفاهم حول هذه الامور؛ لأن الجميع يعرفون المعنى المراد منها. ومن المحتمل ايضاً حصول

حالات غامضة كأن يكون الماء مخلوطاً بالطين مثلاً فهل يبقى تحت مصداق الماء أم لا؟ ولكن مثل هذه الحالات نادرة. وغالباً لا تعترضنا مشكلة في التفاهم عندما نتعامل مع المفاهيم العينية والانضمامية.

ولكن الصعوبة تبرز حينما تتعامل مع المفاهيم الانتزاعية كالمفاهيم الفلسفية، والمفاهيم التي تستخدم في العلوم الانسانية كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والحقوق، والعلوم السياسية، وما شابه ذلك. فربّما يكون للمفهوم الواحد عدّة تعريفات مختلفة. وهذه الاختلافات في تعريف المفهوم الواحد تنجم عنها مشاكل كثيرة في التفاهم. وعندما تحتدم النقاشات حول مثل هذه المفاهيم لا يتوصل الافراد عادة الى نتيجة قطعية وواضحة.

نذكر مثلاً اننا جميعاً على معرفة بمفهوم «الثقافة» الذي يستخدم في النظام التعليمي بكثرة وعلى مستويات شتّى، وكذلك يأتي ذكره كثيراً في الاشعار والآداب والحوارات اليومية. ومع ذلك فلو سألت احداً: ما معنى الثقافة؟ لعلك لا تكاد تجد واحداً بالألف يعطيك تعريفاً صحيحاً للثقافة. وحتّى المتخصصون الذين ارادوا وضع تعريف لهذا المصطلح يعتقدون بأنَّ له من التعاريف ما يتراوح بين خمسين الى خمسمائة تعريف!

فاذا كان الغموض يلف تعريف هذا المصطلح الى هذا الحد، فمن الطبيعي ان هذا الغموض وتباين الرؤى يُلقي بظلاله على القضايا والهواجس الاجتماعية.

وبناءً على ذلك عندما يدور الحديث عن التنمية الثقافية، يتبادر الى الاذهان هذا السؤال: ما هي التنمية الثقافية؟ وما هي مصاديقها؟ وكيف يمكن تنمية الثقافة وعلى اي نحو؟ ولو ان مجلس الشورى الاسلامي صادَق على ميزانية للتنمية الثقافية، من غير ان تُحدّد لها مصاديق واضحة، ولا موارد انفاق محددة للتنمية الثقافية، فكل وزارة تضع تعريفاً معيناً لهذا المصطلح الانتزاعي، وتضع لها مصاديق خاصّة ترمي اليها، وتتوفر عندئذ الارضية امام النفعيين لسوء الاستغلال.

٢ـ اختلاف الرؤية في مفهوم الحرية

ان ما سقته من كلام عن المصطلحات الانتزاعية وعدم وجود مصاديق محـدّدة لهـا وصعوبة تعريفها، كان الدافع وراءه هو الالتفات الى اننا في بحث الحريّة نتعاطى مع مفهوم إنتزاعي. فعندما يقال «حرية» يحصل للسامع شعور بالارتياح ازاءها، وكـل الشعوب والأمم تقريباً تقدّس الحرية؛ لأن الانسان بفطرته يميل الى الحرية ويبحث عنها دائماً. ولو سئل الناس هل يريدون ان يكونوا عبيداً أم احراراً؟ فمن المؤكد انهم جميعاً يفضلون الحرية ولا أحد منهم يريد العبودية.

ولكن نظراً الى عدم وجود تعريف واضح للحرية، فنحن نواجه حالات يختلف فيها حتّى دعاة الحريّة انفسهم. فقد يعرض احدهم رأياً في الحرية لا يرتضيه آخر، ويعلن بانّه لا يريد هذا المعنى وانّما يقصد معنىً آخر، ويدافع عن مـعنى آخـر لهـذا المصطلح. وفي المقابل ينقض الشخص الاول كلام الثاني ويعلن بانه لا يقصد ما ذهب إليه المقابل، وهكذا.

لو استعرضنا ما كتب خاصة في السنوات الاخيرة من مقالات وكتب ورسائل عن الحرية، نلاحظ عدم وجود مفهوم واضح ومشترك حولها بين الكتّاب والباحثين. فقد عرّفها شخص بشكل معيّن وهو يدافع عن تعريفه، وعرّفها شخص آخر بمعنى آخر منتقداً تعريف الاول. ومن الطبيعي ان وجود هذه الاختلافات لا ينتهي الى حصـول تفاهم، ولابد من الاتفاق على تعريف مـعيّن مشـترك في سـبيل حـصول التـفاهم والتوصل الى نتيجة من البحث. أي اننا اذا عرفنا ماهية الحريّة نستطيع ان نجزم فيما إذا كانت تنسجم مع الاسلام أم لا.

لهذا المفهوم معان متعددة، الى حد ان الكتاب الغربيين ذكروا لها ما يناهز مائتي تعريف. وغالباً ما تتقارب هذه التعاريف ولا تختلف عن بعضها الآخر الا بزيادة او نقص كلمة او كلمتين. ولكنها تختلف كثيراً في حالات اخرى حتى تصل حد التنافي، فكيف اذاً يمكن الحكم بأنّها تنسجم مع الاسلام او لا؟

وهكذا الحال ايضاً بالنسبة الى مصطلح الديمقراطية، وهو مصطلح غربي يراد به احياناً «سيادة الشعب»،[١] ويراد به احياناً اخرى حاكمية او حكومة الشعب. ولكن لا يوجد لها معنى دقيق وواضح. وليس من المعروف هل الديمقراطية نوع من الحكم، أم نوع من السلوك الاجتماعي؟ وهل لها علاقة بمجالات الحكومة والشؤون السياسية ام لها علاقة بشؤون علم الاجتماع والادارة. هناك في هذا المجال ابحاث كثيرة. وفضلاً عن ذلك فان ترجمة مثل هذه المصطلحات من لغة الى لغة اخرى تزيدها غموضاً.

وهكذا الحال ايضاً بالنسبة الى كلمة الليبرالية التي كانت تترجم سابقاً بمعنى التحررية وتحظى هي الاخرى بقدسية ومحبوبية تبعاً لما تحظى به كلمة الحرية من هذه الامور. وعلى هذا الاساس ظهرت الى الوجود في السنوات الاخيرة من الحكم البهلوي [في ايران] احزاب تحمل صفة «احزاب تحررية».

اذاً يصبح البحث معقداً بسبب الغموض الذي يلف مثل هذه المفاهيم الانتزاعية. فهذا الغموض يجعل المفاهيم فضفاضة لا يمكن تحديد معانيها بشكل قاطع وغير قابل للتغيير. مثل هذه المفاهيم مطاطة وليس لها حدود معيّنة، وقابلة للتقلص والانبساط. ومن الطبيعي ان وجود مثل هذه المشاكل يجعل البحث معقّداً وغامضاً.

والآن، وفي ضوء هذه المشاكل وهذا الالتباس في فهم الحرية والنظر اليها ـ الى درجة انهم احصوا لها مائتي تعريف ـ لو اردنا عند بحث الحرية من وجهة نظر

---

١. هذا المصطلح (سيادة الشعب او حكم الشعب) عبارة عن توليف بين لفظتين يونانيّتين، هما: «Demos» وتعني الشعب، و «Kratos» التي تعني الحكم والسلطة والسيادة. وهو ما يُسمّى اليوم باسم حكم الشعب أو حكم آراء الشعب. وتنطوي الديمقراطيّة على فكرة الفصل بين السلطات، وحرية الانتخابات، وسيادة القانون، وحريّة البيان. وقد جاءت هذه الاطروحة كحصيلة لمسيرة تدريجيّة جرت في الغرب، وحلّت فيها الانظمة الديمقراطية محل الانظمة القديمة السابقة على الديمقراطية؛ وهي الانظمة النبلائية والملكيّة.

بدأت أول موجة للديمقراطية في العالم في القرن الثامن عشر بالثورة الفرنسية والامريكية. ثم عصفت هذه الموجة بأكثر دول اوربا الغربية وحتى بعض الدول الافريقية والآسيوية، ومهّدت لقيام انظمة ديمقراطية فوق سطح المعمورة.

(المصدر: محسن حيدريان، سيادة الشعب تحدٍّ مصيري في ايران، ص ٣١ و ٤٠).

الاسلام مقارنة كل واحد من هذه التعاريف بمفرده مع الاسلام، فان مثل هذا العمل يكون صعباً ومعقّداً في اجواء أكاديمية، فما بالك اذا جاء على شكل بحث عام يطرح لمختلف الطبقات والشرائح. وهكذا نجد انفسنا مضطرين الى انتهاج اسلوب تطبيقي في هذا البحث لنرى ما يحمله دعاة الحرية من معنىً ومفهومٍ لها. وماذا يريدون من وراء الحرية؟ ثم نرىٰ هل ينسجم ما يطمحون إليه من الحرية مع الاسلام أم لا؟ وما هو المعنى الذي يريده دعاة الحرية الذين يزعمون بان هذا البلد لا حرية فيه؟ هل المطبوعات فاقدة للحرية؟ ام ان الافراد لا يملكون حريّة فردية؟ ام هم محرومون من الحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟ ام ليس لهم حرية البيان؟ ينبغي النظر ومعرفة ما هي الحالة التي يعتبرون فيها الناس احراراً؟

لو بحثنا في المصاديق لعلنا نتوصّل الى نتيجة واضحة؛ لأننا على الاقل نعرف ما يقوله المقابل وما يريده. وفي هذه الحالة لن تكون اجواء البحث غائمة وغامضة بحيث يمكن ان يُساء استغلالها من قبل البعض.

٣ـ عدم اطلاق الحرية ورد شبهة تقدّمها على الدين

يستغلُّ المخادعون والمغرضون عادةً المفاهيمَ الانتزاعية الفضفاضة مثل مفهوم الحرية، من اجل تحقيق مآربهم، ويذكرونها على نحو يفهمها المخاطب بشكل معيّن، غير انهم يقصدون شيئاً آخر، وهكذا يلقّنون مقاصدهم السيّئة بكلمات خدّاعة وبأساليب زاخرة بالمغالطات. نذكر على سبيل المثال انهم أثاروا في بحوثهم وخطبهم ومقالاتهم التي كتبوها في بعض الصحف والمجلات، سؤالاً يقول: هل الدين مقدّم على الحرية ام الحرية مقدّمة على الدين؟ وهل الاصالة للحرية وأمّا الدين فهو تابع لها، ام الأصالة للدين والحريّة تابعة له؟

لا شك ان هذا السؤال يبدو سؤالاً علمياً، وفهم «هل الأصالة للدين أم للحرية؟»

امر يجتذب القلوب. واذا قلنا عند بحث هذا الموضوع بأنَّ الأصالة للدين، فسرعان ما يقولون: إن لم يكن المرء حرّاً فكيف يتسنى له اختيار دين معين؟ اذ ان الانسان لابد ان يكون حراً حتى يكون قادراً على اعتناق دين. فمن الواضح اذاً ان الحرية مقدّمة على الدين. ثم يستنتجون من ذلك بأنَّ الدين لا يستطيع تحديد الحرية لأنها بمثابة الأب للدين وهي مقدّمة عليه!

اذاً يمكن للانسان ان يفعل ما يشاء، ويفكر كيفما يريد! وكما تلاحظون فانَّ هذا الاستدلال الممزوج بالمغالطة يبدو موجهاً في الظاهر؛ لأنَّه اذا لم يكن المرء حراً فكيف يتسنى له اعتناق الاسلام؟ فلابد ان يكون حراً حتى يختار الاسلام ديناً؛ اذاً يفهم من ذلك ان الحرية مقدّمة على الدين، وهي اساسه، وهي التي تمنحه الاعتبار، وهي اساساً تعتبر العلة الوجودية للدين. وفي هذه الحالة لا يمكن للدين ان يقيّد او يقضي على عامل ولادته والعنصر الموجد له. ويستنتجون في نهاية الأمر بانَّ لكل فرد منتهى الحرية في أية بيئة دينية!

يستدل جماعة آخرون بان الانسان لا يُخلق عبداً بل حراً، اذاً يجب ان يكون حراً في الحياة ايضاً. ويستدلون ايضاً بانَّ الحرية والاختيار قيمة فريدة لا نظير لها، وعلى هذا الاساس ما قيمة الانسان اذا جاء الى هذه الدنيا وهو مشلول اليدين والرجلين ومعقود اللسان؟ قيمة الإنسان تكمن في أن يكون حُراً ليذهب حيثما يشاء وليفعل بيده ما يشاء، وليقول ما يشاء. فان كان الانسان قد خُلق حراً تكوينياً، فلابد ان يكون حراً قانونياً (تشريعياً) ايضاً! وهذه هي نفس المغالطة في استنباط خاطئ لما ينبغي ان يكون مما هو كائن. ولو شئنا تناول هذه المسائل بصورة جادّة، لاستدعى الامر استعراض بحوث فلسفية واكاديمية دقيقة، ولا نحصل من ذلك على النتيجة بسرعة.

وكما سبقت الاشارة فانّنا لو شئنا البحث حول تعريف الحريّة لكان علينا بحث عشرات التعاريف. ولهذا وجدنا من الافضل بحث مصاديقها فنقول لمن ينادي

بالحرية: هل تسمح لي ان أصفعك واستدل على انني حر؟ من البديهي ان الجواب سيأتي بالنفي، ويقول بانه لم يكن هذا هو مراده؛ لأن هذا العمل عبارة عن اعتداء على حق شخص آخر.

اذاً نستنتج من ذلك بانَّ الحرية تكون مقبولة في الحد الذي لا يحصل فيه تجاوز على حقوق الآخرين، فالحرية اذن ليست مطلقة. ولو قلت لأحد: هل تأذن لشخص آخر ان يسبّك ويشتمك وينال من عِرضك كيف يشاء من غير ان يضربك؟ من الطبيعي انه يرفض ذلك. لأن هذا العمل يعدّ بحد ذاته اعتداءً على حقوق الآخرين. وشرف الانسان وعِرضه محترم في المجتمع. ويفهم من هذا بأنَّ الاعتداء على الآخرين لا ينحصر في دائرة الاعتداء البدني فقط.

ولو ان شخصاً اراد ان يكتب ضده مقالة في صحيفة وينتهك فيها حرمته ويسيء إليه، فهل يأذن له بذلك، مع العلم انه لا يحصل في هذه المرّة ايُّ اعتداء بدني، ولا إهانة شفوية باللسان؟ من الطبيعي انه لا يأذن له بذلك ويعتبر هذا العمل عدواناً عليه وهتكاً لكرامته، والشخص لا يسمح عادة للآخرين بالاساءة الى كرامته وسحق حقوقه. إذاً اتضحت لدينا حتى الآن ثلاثة قيود للحرية، فاذا نقضت هذه القيود كان ذلك بمثابة اعتداء على حقوق الآخرين.

٤ـ وجوب احترام قيم ومقدسات كل مجتمع

القضية الاخرى التي ينبغي ان نتناولها بالبحث هي ان القيم والمقدّسات تختلف من مجتمعٍ الى آخر، والاهتمام بها امر نسبي. نذكر على سبيل المثال ان بعض المجتمعات لا تستقبح وجود علاقة بين رجل وأخت او ابنة رجل آخر. مثلما هو الحال في الدول الاوربية وامريكا اذ لا يوجد اي مانع امام اقامة علاقة صداقة بين اي رجل وامرأة والى حيث ما انتهت هذه الصداقة مادامت برضا الجانبين. ولكن لو حصلت شكوى

على اغتصاب من غير رضا، فالمحكمة تنظر حينذاك في الدعوى. بيد انه لا توجد اية مشكلة فيما لو اقام رجل وامرأة علاقة صداقة برغبتهما! ولو قال احد لأحد: بيني وبين اختك علاقة صداقة، وكنا البارحة في المكان الكذائي، فهذا الكلام غير قبيح في ثقافة الاوربيين، بل لعله يبعث على الارتياح والسرور، غير انه مستهجن في مجتمعنا وبيئتنا، وينظر إليه على انه شتيمة، ولا يحق لأحد ان يتلفظ بمثل هذا الكلام.

ونستنتج من هنا شيئاً آخر وهو ان لكل مجتمع قيماً واشياء يحترمها ويقدّسها، في حين ان مجتمعاً آخر قد لا يؤمن بمثل هذه القيم والمقدّسات. ولكن ما هو الاساس الذي تقوم عليه المقدّسات والقيم؟ لا شك في ان اساس هذه القيم يعود الى الثقافة والبيئة الاجتماعية والمعتقدات الموجودة في كل مجتمع. ومن البديهي ان هذه القيم تتحدد في ضوء البيئة الاجتماعية والثقافية لكل فرد ولكل بلد. ولهذا السبب ان كانت هناك قدسية لشيء ما لدى شعب معيّن، فانه لا ينبغي انتهاك تلك القدسية والاعتداء عليها، ولا يحق لأيّ شخص وفي اي بيئة كان ان ينطق بما يشاء؛ بل يتعين عليه ان يتحدث على نحو لا ينتهك به مقدّسات ذلك الشعب.

تبيّن لنا ان للحرية قيوداً، وفي كل مجتمع ينبغي احترام قيم ومقدّسات ذلك المجتمع. الحرية لا تستلزم ان يقول المرء ما يشاء ويفعل ما يشاء. وانما يمكن للمرء ان يقول في مجتمعٍ ما، ما لا يُعتبر في ذلك المجتمع اهانة لما يحترمونه. اما في المجتمع الذي يعتبر فيه ذلك الكلام او العمل اهانة لمقدّسات المجتمع والدين فانّه لا يحق لأحد ان يتكلم كما يشاء او يتصرف كما يحلو له بدون الالتفات الى القيم والمقدّسات.

ومع ان الغرب لا تحظى فيه بعض هذه القضايا التي ذكرناها بالقدسية ولا يعتبرونها في عداد القيم، ولكل شخص الحرية التامة في قولها وفعلها، غير ان مجتمعنا يختلف عن الغرب بسبب ما يتصف فيه مجتمعنا من قيم وما يسود فيه من مقدّسات، ولذلك لا تتوفر فيه حالة واسعة من الحرية بحيث يتسنى لمن يشاء ان ينال من

أعراض الناس. ويُعزى سبب ذلك الى ما لهذه القضايا من قيمة في مجتمعنا وثقافتنا. ومن الطبيعي لزوم احترام قيم ومقدسات كل قوم وكل مجتمع، وليس من الصحيح انتهاكها تحت ذريعة الحرية.

اذاً الحرية بالسعة التي يتصوّرها البعض لا يقبلها ايُّ عاقل. وانما ينبغي ان نعرّف الحرية بشكل لا يتضمن هتك مقدّسات المجتمع وسحق قيمه. وعلى هذا الاساس يُمنع التفوّه بالكلام الذي يُعتبر في ذلك المجتمع انتهاكاً للمقدسات. وفي المجتمع الاسلامي لا يحق لأحد الاستهانة بالمقدّسات الاسلامية والقيم الاجتماعية تحت ذريعة الحرية، خاصة المقدّسات التي تعتبر احبَّ الىٰ الناس من أنفسهم.

أثبت ابناء شعبنا بأنهم على استعداد للتضحية بالآلاف من اعزّائهم في سبيل بقاء الاسلام. فاذا كان اي شخص في المجتمعات الغربية عندما يتعرض لأية اهانة كانت كأن يقال له أنفك كبير أو شكلك قبيح، فانه يحق له ان يتقدم بشكوى الى المحكمة، كذلك في ثقافتنا لو اساء أحد الى ما هو احبُّ الى الناس من انفسهم واعراضهم وآبائهم وامهاتهم، لا شك في ان لهم الحقَّ في الرد عليه ومؤاخذته بسبب استهانته بمقدساتهم باسم الحريّة.

٥ـ دوافع غير مشروعة في بيان الحرية

الىٰ ايّ شيء يهدف اولئك الذين يزعمون انعدام الحريّة في ايران؟ يبدو ان بعضهم شاهدوا او سمعوا عن سلوك الناس في البلدان الغربية، او لعلهم شاهدوا بعض الافلام، فمالت نفوسهم الى ان تكون حياتهم على شاكلة حياة الغربيين. ولكن في ايران لا يُسمح بمثل هذه الاعمال. ومن اين تستقي الحكومة الاسلامية قوانينها؟ أليست تستقي قوانينها واحكامها من الله ومن الرسول؟ ولكن هذه الفئة لا تريد الخضوع لحكم الله، فتجدها تختلق الحجج والذرائع ضد الولي الفقيه وتضمر له الحقد في حين ان الولي الفقيه لا يأتي بشيء من عند نفسه:

«...فَإِنَّهُمْ لاٰ يُكَذِّبُونَكَ وَلٰكِنَّ الظّٰالِمِينَ بِآيٰاتِ اللهِ يَجْحَدُونَ».[١]

وهل الفقيه الذي يكتب رسالة عملية [في الاحكام الشرعية] ومرجع التقليد يأتي بشيء من عند نفسه؟ كلا طبعاً، فكل ما يقوله انما يستقيه من القرآن والاحاديث؛ اي من كلام الله وكلام رسوله. غير ان هذه الفئة لا يروق لها قبول هذا الأمر.

قد يمارس طلاب الجامعات المعتبرة في امريكا، في تلك الاجواء المفتوحة، وامام انظار الآخرين، مع الطالبات اعمالاً نستحي نحن من ذكر اسمها. فاذا كان الامر في الجامعات على هذه الشاكلة، فكيف يكون الحال في الملاهي؟ ولكم ان تتصوروا كيف تكون طبيعة الافلام التي تصوّر في تلك الأماكن، وكيف يكون تأثير مثل هذه الافلام على شبابنا فيما لو وقعت بايديهم! من الطبيعي ان الشاب الذي يشاهد مثل هذا الفيلم، لا يقر له قرار عندما يذهب صبيحة اليوم التالي الى الجامعة؛ لأنه لم ينم تلك الليلة. فالغريزة تضغط عليه بشدّة، ومشاهدة مثل هذه الافلام تثيرها اكثر، فتسلبه السكينة والاستقرار. فهذا الشاب عندما يصرخ بأن الحرية معدومة فمعنى كلامه هو لماذا لا تتركونني أُمارس ما يشتهيه قلبي.

المراد من جميع النقاشات والاثارات التي تطرح هنا وهناك حول الحرية والاسلام وتقدم وتأخر ايّ واحد منها هو حرية إشباع الشهوات الجنسية. إذاً بيّنوا من البداية ماذا تريدون من الحرية. ان كنتم تريدون ان يشيع في الاجواء الاسلامية ما هو شائع في اجواء الكفر والالحاد فاعلموا وكونوا على ثقة بانَّ هذا الأمر لن يكون. فالشعب ضحّى بفلذات اكباده من اجل ان تسود القيم الاسلامية، وليس من اجل ان يشيع الفساد والتحلل الغربي.

قد يقول قائل بأننا مسلمون حقّاً وقد صوّتنا لصالح هذا النظام، ونؤمن بالامام والقيادة، ولا نريد نمط الحرية السائدة في الغرب، وانّما نريد ان نكتب ما نشاء صراحة

---

١. سورة الانعام، الآية ٣٣.

ومباشرة وبلا توجّس او خيفة، ونطالب بحرية البيان والعمل. اعطونا هذه الحرية ودعونا نعبّر عما نريد.

هذا الطلب وهذا الكلام مقبول، وقد نص عليه البيان العالمي لحقوق الانسان كحق لجميع الناس، وهو فوق القوانين الموضوعة الاخرى. فهناك حرية البيان وحريّة الصحافة. وتعتبر هذه الحريات في العالم من اصول الديمقراطية. هؤلاء الاشخاص يُقال لهم: نعم انتم احرار في بيان رأيكم في منفّذي القوانين. هل تريدون قول هذه الاشياء؟ تريدون ان تقولوا مثلاً بانَّ القاضي الفلاني في المدينة الكذائية يمارس عمله بصورة صحيحة او لا؟ وهل مدير البلدية في المدينة الفلانية يؤدي مهامّه او لا يؤديها على النحو المطلوب؟ وهل الموظف في دائرة حكومية معيّنة يتصرف كما ينبغي او لا؟ ام تريدون الكتابة عن اساس الاسلام والقيم الاسلامية وترفضون كل شيء؟ ام تريدون الاستهانة بالمقدسات؟

٦ـ تقييد حريّة البيان

إن كان مرادكم من حرية البيان هو السماح بكتابة وقول ما لا تجوز ممارسته، كما ذكرنا في المثال بانّه لا يحق لأحد توجيه اهانة الى شخصك ولو بالكلام فقط، فكيف يجوز عندما يصل الدور الى المقدّسات ان تقتضي حرية البيان ان نقول ما نشاء ونكتب ما نشاء! كيف لا ترضى ان يتفوّه احد بكلمة واحدة فيها اهانة لك وتهدده بتقديم شكوى الى المحكمة ضدّه، ولا تسمح لأحد بنشر قضاياك الخاصة في الصحف بدعوى انه لا يحق لأحد افشاء اسرارك ونشرها في الصحف، كيف يجوز لك اذاً نشر اسرار شعب؟ كيف لا يجوز في رأيك كشف اسرار شخص، بينما يجوز كشف اسرار شعب! ايجوز في رأيك كشف اسرار شخص اذا تحوّل الى ستين مليون شخص؟ ألا ينبغي التزام حدود معينة عند الحديث او الكتابة عن المجتمع، وعدم قول او كتابة كل شيء؟

المجتمع له حقوق ايضاً، وله قيم ومقدّسات، ويجب المحافظة على حرمة قيم المجتمع، وعدم انتهاك المقدّسات.

مثلما انك لا تتحمل أي مساس بشخصيّتك ولا تسمح لأحد بالاعتداء على شرفك واسرارك العائلية، كيف تبيح لنفسك اهانة مقدّسات شعب عدده ستون مليوناً وقد ضحّى بمئات الآلاف من الشهداء لصيانة حرمتها؟ أتعتقد بعدم وجوب ايّ قيود وحدود لذلك؟ الا ينبغي وجود حدود وقيود تحت ذريعة وجود الحرية؟ وهل الحرية مطلقة؟ لو كانت الحرية مطلقة لكان من حقّي ايضاً ان اقول ما اشاء عن اي شخص! فكيف تتذرع بحرية البيان عندما يتعلق الامر بهتك حرمة ومقدّسات شعب عدد نفوسه ستون مليوناً؟ وهل هناك مغالطة اكبر من عدم جواز انتهاك حرمة شخص واحد، وجواز انتهاك حرمة ستين مليون شخص، بل مليار انسان مسلم؟ فهل يجوز انتهاك حرمة المقدّسات لمجرد القول ان بيان حقوق الانسان قد نصَّ على حرية الصحافة او حرية البيان؟

يُساء الاستخدام في هذا المجال لكلمة غامضة وهي كلمة «الحرية» التي يفسّرها ويستغلّها كل شخص حسب رغبته وهواه.

٧ـ ضرورة تبيين مفاهيم ومصاديق المصطلحات

أقترح هنا التعويل على مصاديق المصطلحات بدلاً من الخوض في الفاظ غامضة وفضفاضة. قولوا هل هذا العمل جائز أم لا؟ مثلاً بدل ان تقولوا هل الاسلام يقر الديمقراطية أم لا؟ قولوا ماذا تريدون، وما الشيء الذي تريدون فعله؟ اتريدون الاعراض عن الله واحكامه؟ فهذا لا يرتضيه الاسلام. واذا كانت الديمقراطية تعني منح الناس سنَّ ايَّ قانون وان كان خلافاً لاحكام الله، فنحن نرفض هذا النوع من الديمقراطية ولو اجتمع العالم كله عليها. ولكن اذا كانت الديمقراطية تعني ان يكون

للناس تأثير في تقرير مصيرهم، من غير ان يفرض عليهم احد ارادته، ويسيرون في اطار القيم الاسلامية واحكام الاسلام ومبادئه، فهذا الشيء كان قد بدأ العمل به في بلدنا منذ اوّل الثورة. ولعلنا لا نجانب الحقيقة لو ادعينا بأنه لا يوجد اي بلد من بلدان العالم يحترم آراء الشعب كما هو الحال في ايران. وانا استخدم هنا كلمة «لعل» لأنني لا تتوفر لديَّ الارقام والوثائق الكافية ولكنني اعتقد بانّه لا توجد مثل هذه الحرية في كل أنحاء العالم.

إذاً بدلاً من الجدل حول كلمة الديمقراطية، وهل الاسلام يرفضها أم يؤيّدها، تعالوا بيّنوا مصاديقها، مثلاً: هل الاسلام يسمح بتقنين الشذوذ الجنسي، ولو صوّت له الجميع؟ من البديهي ان الاسلام لا يسمح بهذا العمل مطلقاً حتّى ولو صوّت له الشعب كلّه مائة بالمائة. واذا كانت الديمقراطية على هذه الدرجة من الاطلاق، فنحن نرفضها. ولكن اذا كان قصدكم من الديمقراطية هو مشاركة الشعب في انتخابات حرّة، وانتخاب نواب المجلس بحرية، وانتخاب رئيس الجمهورية بحرية، ويكون لابناء الشعب الحق في مساءلة نواب المجلس ومسؤولي النظام، فهذا ما يجب ان يكون، وهذه الحالة موجودة فعلياً، ونحن نؤيد هذا الأمر بصورة مطلقة.

اذاً بدلاً من استخدام الالفاظ والجدل حولها، تعالوا نبحث في المصاديق ولنبيّن ما نريد بصراحة ووضوح لكي نحصل على جواب قاطع. فعندما تستخدم الفاظ غامضة وفضفاضة وغائمة، لا يحصل من ورائها طبعاً جواب واضح. فمفاهيم الحرية، والديمقراطية، والليبرالية، والمجتمع المدني، والمدنية، والثقافة، مفاهيم غامضة وتتحمل تفسيرات شتّى، وليس من العقل إكثار الجدل حولها. قولوا ما تريدون بوضوح ودقّة لكي نقول هل ينسجم ذلك مع الاسلام أم لا.

المحاضرة الثامنة

تبيين هيكلية وشكل الحكومة

١ـ اهمية التعريف المتعلق بالعنصر والمصداق

تتناول في محاضرتنا هذه هيكلية وشكل الحكومة الاسلامية، ورأيت من المناسب ان انقل لكم هنا احدىٰ الخواطر عن قائد الثورة الاسلامية في ايـران، سماحـة الامـام الخميني قدس سره. في بداية الثورة عندما كان المراسلون الاجانب يسألون الامام عن ماهية الحكومة التي سيعيّنها في اعقاب سقوط النظام الامبراطوري فقال: حكومة كحكومة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام.

لا شك في ان تبيين وتعريف الحكومة الاسـلامية لمـراسـلين يحـملون ثـقافتهم ونسيجهم الاجتماعي الخاص بهم، كان يستلزم ساعات متعددة في ضوء ما يوجد بيننا وبينهم من فارق اساسي في هذا المجال، وبسبب عدم استعداد أذهـانهم لاسـتيعاب المفاهيم الاسلامية والحكومة الاسلامية. بيد ان الامام قدّم لهم جواباً كاملاً ومقنعاً في جملة واحدة؛ وذلك لأن معرفة خصائص حكومة أمير المؤمنين ـ التي كانت معروفة للعدوّ والصديق، ولا تستلزم بحثاً ودراسة موسّعة ـ كفيلة بمعرفة النموذج الحكـومي الأمثل الذي نطمح إليه.

هذا النوع من التبيين والتعريف، أي التعريف المـصداقي، يعدّ أيسرَ سبل تـعريف الماهية لعموم الناس؛ وذلك لانه يصعب على الناس فهم المفاهيم الانتزاعية، وهم اكثر

ما يتعاطون مع المصاديق الخارجية. ولهذا السبب يمكن من خلال ذكر المصداق والمثال الخارجي بيان الحقيقة لهم بشكل افضل. فلو سأل سائل مثلاً: ما الكهرباء؟ يمكن تبيان ماهية الكهرباء له عبر الاشارة الى مصباح كهربائي او أية اداة اخرى تعمل بواسطة الكهرباء.

في هذا النوع من التعريف يُستغنى عن ذكر الخصائص الاصلية والذاتيات والاعراض. ولكن في المحافل العلمية والاكاديمية لابد ان يكون التعريف حاكياً عن الخصائص الذاتية والأصلية او العرضية. ومن تلك التعاريف التعريف بالجنس والفصل المذكور في المنطق. في مثل هذا التعريف يذكر ابتداءً مفهوم عام وشامل، ويأتي بعده مفهوم خاص يخرج منه سائر الانواع. ومن الطرق الاخرى لمعرفة الماهية احصاء العناصر؛ اي دراسة لوازم وخصائص ماهية معيّنة، وجعل مجموعها تعريفاً لتلك الماهية، ويمكن للشخص في ضوء ذلك العدد ودائرة تلك اللوازم والخصائص ان يحكم بانَّ كل ما يتّسم بتلك الخصائص ستكون فيه الماهية المقصودة.

٢ـ الاسلام ونظرية فصل السلطات

يمكن القول بايجاز في بيان الهيكلية العامّة للحكومة والخصائص الاساسية التي ارادها لها الاسلام، او لبيان النظرية الاسلامية في موضوع السياسة: ان نظرية الاسلام في السياسة هي ان كل شؤون السياسة والحكومة إلهية ومستلهمة من مبدأ الوحي. وهذا هو الذي يضمن اسلامية النظام والحكومة.

ولأجل تسليط مزيد من الاضواء واعطاء صورة اوضح للحكومة الاسلامية، يبدو من الضروري إلقاء نظرة على نظرية فصل السلطات المطروحة في فلسفة الحقوق. فقد وقع في القرون الاخيرة جدل ونقاش واسع بين فلاسفة الحقوق في الغرب حول جمع السلطات او الفصل بينها؛ أي هل ينبغي جمع كل السلطات في يد

شخص واحد او جماعة واحدة، ام يتعيّن الفصل بينها ليتكفل كل شخص او مجموعة بجانب من تلك القوى.

وفي اعقاب عصر النهضة وخاصة بعد عهد مونتسكيو ـ الذي ألف الكتاب الشهير «روح القوانين» واكد فيه فصل السلطات ـ حصل اجماع بين فلاسفة الحقوق على فصل السلطات. وغدت تقسيمات السلطات الثلاث؛ اي السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، سمة مميزة للحكومات[1] الديمقراطية والشعبية. وجعلت لكل سلطة دائرة وحدود مستقلة عن السلطتين الاخريين، على نحو لم يُجز فيه تدخل او تغلغل اي واحدة منها في الاخرى، واعترف باستقلالية كل واحدة منها. وبعد طرح فكرة الفصل بين السلطات، جُعِل لكل واحدة منها تعريف. نورد في ما يلي موجزاً بموقع كل واحدة من السلطات الثلاث.

أ ـ السلطة التشريعية

احد أهمّ اركان الحكومة هي السلطة التشريعية، حيث تتولى جماعة بعد البحث والنقاش المصادقة على قوانين وقرارات لادارة شؤون المجتمع في ضوء ما يحصل من تطور في الحياة الاجتماعية ووجوب وضع قوانين تتناسب مع كل ظرف. والقوانين والقرارات التي تصدرها السلطة التشريعيّة رسمية وواجبة التنفيذ انطلاقاً من الموقع القانوني للقوة التشريعية.

ب ـ السلطة القضائية

بعد تدوين القوانين واكتسابها الطابع الرسمي، يصبح من الضروري ان يكون هناك

---

١. يطلق المصطلح العام «الحكومة» على السلطات الثلاث عادة، ولكن يُطلق هذا المصطلح احياناً على السلطة التنفيذية فقط، وهو طبعاً مصطلح خاص ويستخدم في حالات معينة. ولكن الحالة الغالبة هي استخدام كلمة الحكومة بمعناها الواسع والعام.

جهاز وسلطة تتولى تطبيق القوانين العامّة على الحالات الخاصة، وتعيين الحقوق والواجبات، والبتّ في الاختلافات والمشاجرات. فبعد سنّ القوانين تصبح القوة القضائية هي الجهة الوحيدة الصالحة للنظر والحكم وتطبيق القوانين بشأن الاختلافات التي تقع بين المواطنين او بين المؤسسات أو بين المواطنين والحكومة، وكذلك بشأن هضم حقوق ابناء الشعب. والا فان مجرد المصادقة على القوانين في المجلس التشريعي لا يحل المشكلة، لأن كل شخص يعطي لنفسه الحق ويفسّر القانون لمصلحته الذاتية عند حصول تنازع بينه وبين غيره.

جـ ـ السلطة التنفيذية

لا شك في ان المجتمع بحاجة الى القانون من اجل بلوغ غاياته، الا ان الناس لا يلتزمون كلّهم بالقانون، بل توجد هناك دوافع شتّى لمخالفته. وهذا يعني ان القانون بحاجة الى ضمانة تنفيذية، وتتحقق هذه الضمانة في ظل ايجاد جهاز تنفيذي يملك المقوّمات الكافية لتنفيذ القانون. إذاً مهمة السلطة التنفيذية والجهاز التنفيذي هي تطبيق القوانين ومنع المخالفات، والتكفل بتنفيذ الاحكام القضائية التي تصدرها المحاكم القضائية.

وفي هذا السياق إذا استلزم الامر استخدام القوّة لتطبيق القوانين ومعاقبة المجرمين والمخالفين، فانه يمكن استخدام القوات شبه العسكرية.

بيّنا في ما سبق بايجاز نظريةَ فصل السلطات في الانظمة الديمقراطية والشعبية. ولابد من التنبيه على ان دستور الجمهورية الاسلامية في ايران ـ وان لم نكن بصدد عرض رأي الاسلام في نظرية فصل السلطات ـ اقرّ مبدأ فصل السلطات. وفي الوقت ذاته جعل مبدأ ولاية الفقيه عامل الترابط بين السلطات الحاكمة، والمبدأ الاخير منبثق من اسلامية النظام، على اعتبار ان مشروعية السلطات في النظام الاسلامي

نابعة من تكوينها الالهي والاسلامي، وتتصل بشكل من الاشكال بمبدأ الخلق، وولاية الفقيه تمثل حلقة اتصال النظام بالله، وملاك مشروعية النظام.

عندما نتحدث عن سن وتطبيق القانون في النظام الاسلامي، ونزعم بأن القوانين ينبغي أن تكون الهية واسلامية، فهذا يعني بأننا تسالمنا على ان الاسلام لا يهتمّ فقط بشؤون الصوم والصلاة، ولا هو يقتصر على العبادة والدعاء، وانما يمثل مجموعة متكاملة تشمل القوانين الاجتماعية ايضاً، ويغطي كل فروع القوانين الاجتماعية كالشؤون المالية، والحقوق المدنية، والحقوق التجارية، والحقوق الدولية، وسائر القوانين التي يحتاجها المجتمع. اي اننا قد تسالمنا على أصل وقاعدة مهمّة وهي ان الاسلام يضم القوانين الاجتماعيّة ويفرض على الحكومة احترام هذه القوانين والعمل على تطبيقها. وأيّة حكومة لا تحترم القوانين الاسلامية ولا تحرص على تنفيذها، فهي من وجهة النظر الاسلامية مجرّدة من المشروعية.

٣ـ شبهة عجز الاسلام عن ادارة المجتمع

وهنا تثار شبهة وهي ان بني الانسان بحاجة متنامية الى قوانين كثيرة وجديدة، ولا شك في ان القرآن وسنّة الرسول صلى الله عليه وآله وكلمات الائمة عليهم السلام لا توجد فيها كل القوانين التي تسدّ الحاجات اليومية للناس. فالناس في الوقت الحاضر بحاجة الى مجموعة من القوانين التي لم يكن لها موضوع في صدر الاسلام لكي يجري بيان حكمه. نذكر على سبيل المثال القوانين المتعلّقة بالفضاء والحدود الجوية للدول، فهل يحق لطائرة مثلاً ان تمر في اجواء بلد معين بدون موافقة مسؤوليه، أم لا يحق لها ذلك؟ مثل هذه القوانين لا وجود له في كتاب الله، وسنّة الرسول صلى الله عليه وآله، وكلمات اهل البيت عليهم السلام؛ لأنه لم تكن في ذلك العصر طائرة أصلاً لكي يطرح بحث عبورها اجواء بلدٍ ما.

وهكذا الحال ايضاً بالنسبة الى قوانين المرور؛ اذ لم تكن هناك سيّارة في ذلك

العصر لكي توضع قوانين لكيفية مسيرها. وينطبق هذا المعنى ايضاً على القوانين التي يحتاجها انسان اليوم كالقوانين المتعلقة بالبحار والصحارى الواسعة وغيرها من المواضيع التي لم تدوّن لها حتّى الآن قوانين واضحة، ومن الضروري ان يهتم الحقوقيّون والمشرّعون بالدراسة والتعمّق الكافي لوضع القوانين المناسبة لها.

فاذا تبيّن لنا حسبما ذكرنا بأن القوانين الواردة في القرآن والسنّة لا تفي بجميع حاجات المجتمع، فكيف يمكن الزعم بوجوب تطبيق القوانين الالهية والاسلامية في المجتمع، علماً بان الاسلام ليس لديه قانون في الكثير من المجالات.

إذاً نظراً الى الحاجة الماسّة للمجتمع لمثل هذه القوانين من جهة، وعدم وجودها في المصادر الاسلامية من جهة اخرى، ما الحل الذي يجب التفكير به؟ وكيف يتسنى لنا إلزام انفسنا بالقوانين الاسلامية؟

الامور التي ذكرناها آنفاً دعت الذين لا يؤمنون بالاسلام اساساً الى اثارة هذه الشبهة وهي ان احكام الدين غير قابلة للتطبيق وغير كافية لادارة المجتمع، ويجب الاهتمام بتشريع وتطبيق قوانين بشرية بدلاً منها. وهم يطرحون الشبهة السابقة بصور واشكال مختلفة من اجل تعقيد الموضوع والتعتيم عليه، وأخذ اشخاص علىٰ عاتقهم اثارتها بدوافع شتّى. ولا ريب في ان غايتهم هي زعزعة اركان الحكومة الاسلامية والايحاء بان الاسلام غير قادر على ادارة المجتمع. إذاً فلا داعي للاصرار على طرح فكرة الثورة الاسلامية والحكومة الاسلامية، وينبغي ان تخرج فكرة اسلامية الحكومة من الاذهان؛ لأنها فكرة غير قابلة للتطبيق.

ومن المؤسف ان بعض مؤيدي الثورة الاسلامية والمؤمنين بالاسلام قد تأثروا بهذه الشبهات. وهذا ما يستدعي تقديم الرد المناسب لكي يبقوا على تمسكهم بالاحكام الاسلامية من جهة، ولكي يتعرّفوا من جهة اخرى على سبيل الحلّ لوضع لقوانين التي لا سابقة لها في المصادر الاسلامية، في الحالات التي يحتاج فيها المجتمع الى مثل هذا القانون.

٤ـ تنوّع القوانين وضرورة سن قوانين متغيّرة

للرد على الشبهة الآنف ذكرها يتعيّن ابتداءً توضيح مسألة معينة وهي ان لكلمة القانون مفهوماً عاماً وواسعاً بحيث يشمل حتى القوانين التكوينية ايضاً، كقوانين الفيزياء، والكيمياء، وقانون لافوازيه، وقانون نيوتن في الجاذبية، وقانون النسبية عند انشتاين. فهذه القوانين ـ الموجودة تكوينياً والواقعية والثابتة ـ يكتشفها العلماء وهي غير قابلة للوضع. هذه القوانين الثابتة والواقعية تتعلق بظواهر طبيعية، ولا علاقة لها بالشؤون الحقوقية والسياسية والاجتماعية. كما اننا لا نتحدث هنا عن القوانين العقلية كقوانين المنطق والفلسفة والرياضيات.

نحن نقصد في هذه الابحاث، القوانين التي يمكن وضعها، وتسمّى اصطلاحاً بالقوانين الاعتبارية. وتقسم هذه القوانين التي تكون ذات اعتبار وقابلة للتنفيذ فيما اذا وضعت من قبل مصدر معتبر، الى ثلاثة اقسام:

أ ـ الدستور

وهو عبارة عن مجموعة من القوانين الثابتة نسبياً وتتناسب مع ثقافة وديانة كل مجتمع، ويدوّنه مجموعة من الاشخاص ذوي الأهلية لبلد معيّن. تحظى هذه القوانين بثبات نسبي وهي قابلة للتنفيذ على مدىً فترة طويلة، ولا تتغيّر بتغيّر الأيام وتعتبر أساس ومحور ادارة المجتمع. وهي بطبيعة الحال ذات طابع كلّي ومحدود انطلاقاً من ثباتها وحصانتها ضد التغييرات. ومن هنا فالدستور في كل دولة يتألف من عدّة اصول اساسية ومهمة.

اذاً لا يمكن ان تُحشر في الدستور قوانين تفصيلية ومرحلية تغطي حاجات واسعة ومتناثرة مما يتغير عند ظهور اي مستجدّات، وانّما ينبغي الاكتفاء فيه بالمنطلقات العامّة والقوانين الثابتة، مع اجتناب ذكر القوانين التفصيلية، باستثناء القوانين التفصيلية المحدودة التي يراد التأكيد على ثباتها بسبب اهميتها الفائقة.

ب ـ لوائح المجلس [التشريعي]

المجموعة الثانية هي القوانين التي يصادق عليها المجلس والبرلمان. ونظراً الى ان بعض الدول يوجد فيها الى جانب المجلس التشريعي، مجلس آخر يسمى مجلس الشيوخ او أي اسم آخر، فالقوانين التي يصادق عليها المجلس الآخر تعتبر أيضاً من طائفة قوانين المجموعة الثانية. وفي بلدنا [ايران]، بالاضافة الى مجلس الشورى الاسلامي الذي يسن اللوائح والقوانين اللازمة لادارة البلاد، يوجد المجلس الدستوري [مجلس صيانة الدستور][١] الذي يعمل على غرار مجلس الشيوخ في بعض البلدان الاخرى، وهو اشبه ما يكون بمحكمة الدستور، ويتألف من مجموعة من الفقهاء والحقوقيين، ومهمته النظر في ما يصادق عليه مجلس الشورى الاسلامي وملاحظة مدى تطابقه مع الدستور والاحكام الشرعية. وفي حالة وجود أي مغايرة لتلك اللوائح مع الدستور والاحكام الشرعية، تعاد الى مجلس الشورى لاعادة النظر فيها.

جـ ـ قرارات مجلس الوزراء

فضلاً عن اللوائح التي يصادق عليها مجلس الشورى، توجد في كل بلد قرارات تصادق عليها جهات اخرى، وتصبح واجبة التنفيذ، واوضح مثال عليها القرارات التي يصادق عليها مجلس الوزراء. فقد خوّل الدستور مجلس الوزراء اصدار قرارات في حالات خاصة. وكذلك يمكن لرئيس الجمهورية شخصياً اتخاذ قرارات في حالات معيّنة. وهذه القرارات التي يصادق عليها مجلس الوزراء ورئيس الجمهورية لا ترفع

---

١. يتألّف هذا المجلس من ستة أعضاء من الفقهاء العدول والعارفين بمتطلبات العصر يعيّنهم قائد الثورة، وستّة من خبراء القانون المسلمين. وهؤلاء الستّة يرشّحهم رئيس السلطة القضائية الى مجلس الشورى الاسلامي، ويُنتخبون بتصويت أعْضاء المجلس. وواجب هذا المجلس تفسير الدستور ومراقبة مدى تطابق قرارات وقوانين مجلس الشورى الاسلامي مع الشرع والدستور. وهذا يعني بالنتيجة ان مصادقة هذا المجلس على قوانين وقرارات مجلس الشورى يكسبها اعتباراً قانونياً. ومن مهامّه أيضاً الاشراف على انتخابات رئاسة الجمهورية، ونواب المجلس، ومجلس خبراء القيادة، وكل استفتاء يجري على الدستور.

الى المجلس، بل تكتسب تلقائياً صفة قانونية وتصبح واجبة التنفيذ. وهكذا الحال ايضاً بالنسبة الى التعليمات والتعميمات التي تصادق عليها الجهات المخوّلة وتبلّغ الى الدوائر والمراكز التنفيذية، فهذه ايضاً تسمّى قانوناً، وتتكفل الحكومة تنفيذها.

اذاً توجد في بلدنا وفي بعض البلدان الاخرى ثلاثة انواع من القوانين، هي:

١ـ الدستور

٢ـ اللوائح التي يصادق عليها مجلس الشورى الاسلامي او البرلمان.

٣ـ القرارات التي يصادق عليها مجلس الوزراء، او سائر اصحاب المناصب المخوّلين قانونياً في التدوين والمصادقة على القرارات والتعليمات.

من البديهي ان مثل هذه القوانين والقرارات لا يمكن المصادقة عليها جملة واحدة وفي زمان محدّد في اي مكان في العالم وفي اي مجتمع، ويُعزى سبب ذلك الى ان القوانين المشرّعة، والتعليمات التنفيذية بحاجة الى التغيير واعادة النظر بسبب تغيّر الظروف. فقد تقتضي ظروف اليوم ان يسن مجلس الشورى الاسلامي قانوناً، وربّما تستجد غداً ظروف اخرى تستدعي خضوع ذلك القانون للتغيير واعادة النظر. وعلى هذا المنوال ايضاً تتغير القوانين التنفيذية ويُعاد النظر فيها تبعاً لتغيّر الظروف. وهكذا الحال ايضاً عندما تتسلّم السلطة حكومةٌ جديدة حيث تُبادر الى تغيير القوانين في حدود صلاحياتها. وبطبيعة الحال يحاول الحريصون على مصلحة المجتمع تدوين القوانين بدقّة بحيث تكون على افضل وجه ممكن وعلى ادنى قدر ممكن من الأخطاء. ومن الطبيعي اننا عندما نقول بانَّ القوانين يجب ان تكون اسلامية، فنحن لا نقصد ان كل القوانين قد وردت في القرآن ابتداءً من الدستور الى القوانين المشرّعة والقرارات التنفيذية.

٥ـ مفهوم اسلامية القوانين

لتوضيح معنى اسلامية القوانين والقرارات، يبدو من المفيد إلقاء نظرة على كيفية وضع

القوانين العادية. نذكر مثلاً ان السلطة التنفيذية أو مجلس الوزراء ينبغي ان يعمل عند اصدار القرارات والتعليمات في الحدود التي عيّنها له مجلس الشورى الاسلامي؛ اذ ان دائرة عمله ليست واسعة. وبعبارة اخرى ان حدود صلاحيته قد عيّنها الدستور والقوانين الصادرة عن مجلس الشورى، والقرارات التنفيذية يجب ان تأتي ضمن هذا الاطار، اي ان تكون مصاديق لكليات وردت في الدستور وفي قرارات مجلس الشورى الاسلامي.

اذاً ترسم الكليات ابتداءً في الدستور وفي القوانين الموضوعة، ثم يقوم مجلس الوزراء واصحاب المناصب الاخرىٰ بتنظيم مصاديق تلك الكليات ـ في الحالات الخاصّة ـ في صيغة قرارات تنفيذية، ولا يمكنهم طبعاً العمل كما يحلو لهم وبلا قيد او شرط وبلا أطُر محددة، وانّما يجب ان تأتي قراراتهم في نطاق الدستور ولوائح مجلس الشورى. ولوائح مجلس الشورى يجب ان تحظى هي الاخرى أيضاً بموافقة المجلس الدستوري (مجلس صيانة الدستور). وهذا يعني ان المجلس نفسه يجب ان يعمل في اطار الدستور، لكي تكون لوائحه وقراراته معتبرة وتحظى بضمانة تنفيذية.

وعلى هذا الاساس فان اعتبار القرارات التنفيذية وإلزامية تنفيذها يتوقف على مدى تطابقها مع اللوائح التي يصادق عليها المجلس، واعتبار لوائح المجلس انما يتحقق فيما اذا جاءت في اطار دستور البلد. واعتبار دستور النظام الاسلامي يتوقف على خضوعه للارادة التشريعية لله تعالى. وعلى هذا المنوال تترابط القوانين والقرارات بعلاقة طولية وتكون ذات اعتبار متى ما انتهت هذه السلسلة الى الاسلام والارادة التشريعية لله تعالى، لا أن تكون جميع القرارات التنفيذية والتعليمات ولوائح المجلس قد جاءت في القرآن والسنّة.

اذا كان الله عز وجل قد فوّض الى رسول الله ﷺ صلاحيات وضع قوانين وتشريعات في حالات خاصّة، فهي معتبرة وواجبة التنفيذ لأنها جاءت باذن الله

وارادته. وطاعة اوامر الرسول تأتي ايضاً امتثالاً لأمر الباري تعالى بـلزوم طـاعته والانقياد لأوامره.

وفي ظل هذا الامر تكتسب القوانـين والتـشريعات التي يـضعها رسـول اللهﷺ اعتبارها، وتفرض على الآخرين طـاعته والانـقياد له. والا فـانّ الانـقياد لاوامـر الرسولﷺ بنفسه وبغض النظر عن الامر الالهي، ليس واجباً.

اذاً التشريع الذي انزله الله تعالى بصورة مباشرة وصريحاً في القرآن يأتي بالدرجة الاولى ويكتسب اعتباره تلقائياً، ويأتي بعده بالدرجة الثـانية التـشريع الذي سـنّه رسول اللهﷺ في حالات خاصة باذن الله، ويكتسب اعتباره مـن اعـتبار امـر الله. وهكذا الحال ايضاً بالنسبة الى التشريع الذي يضعه الامام المعصوم عليه السلام والأمر الذي يصدر عنه، فهو يكتسب اعتباره أيضاً من حكم الله؛ لأن الله ورسوله يعتبران طاعة الامام واجبة.

لنفترض بأننا نعيش حالياً في عهد أمير المؤمنين عليه السلام في احدى البلاد الاسلامية. من الطبيعي اننا سنعتبر طاعته فرضاً علينا؛ ولو انه بعث شخصاً كمالك الاشتر مثلاً ليكون والياً علينا وقال: اسمعوا له واطيعوا، ولا تعصوا له امـراً، ومـن اطـاعه فـقد اطاعني. ومع ان اوامر مالك الاشتر بحد ذاتها لا اعتبار لها عند الناس، وانّما يـعتبر كأي واحد منهم. اما في هذه الحالة تصبح طاعته واجبة وأمره واجب التنفيذ؛ لأنه عُيّن والياً من قبل امام معصوم، والامام منصوب من الله والرسول وجُعلت طـاعته فرضاً.

لا شك في ان الاوامر الصادرة من قبل الوالي المعين من الامام المعصوم، تعتبر من الدرجة الثالثة، وهو اشبه ما يكون بصاحب المنصب الذي يخوّله مجـلس الشـورى الاسلامي صلاحية اصدار تعليمات وقرارات، وتصبح قراراته واجبة التنفيذ في ضوء الصلاحية المخوّلة إليه. والمجلس هو الآخر يكتسب إعتباره من الدستور، وتكـتسب لوائحه إعتبارها من الدستور ايضاً.

ينبثق اعتبار الدستور في سائر البلدان من رأي الشعب. اما نحن فنؤمن بمصدر أعلى للدستور، ونرى ان اعتبار الدستور ينتهي الى اذن الله. ويجب أن يمضي الدستورَ الرسولُ او الامام المعصوم أو شخص ـ كمالك الاشتر ـ معيّن من قبل الامام المعصوم. ويُفهم في ضوء ما سبق ذكره ان اعتبار القانون يأتي بالترتيب، من كلام الله، والرسول صلى الله عليه وآله، والامام المعصوم عليه السلام، ثم الشخص المعيّن من قبل الامام المعصوم. وهذا هو منطق الاسلام ونظريته.

وفي زمن غيبة الامام المعصوم، بما ان الولي الفقيه قد نُصب بالتعيين العام من قبل الامام المعصوم، تُمضى ولايته وتَكتسب اعتبارَها من قبل الامام المعصوم. ويكون تأييده منشأ لاعتبار الدستور. وإلا فالدستور في حد ذاته يبقى موضعاً للبحث والنقاش، والى أي حدٍّ يحظى بالاعتبار، ومن لهم الحق في تغييره، وما هو السبب الذي يحدو بالأقلية التي لم تصوّت عليه، الى الخضوع له، وما الى ذلك من التساؤلات. ولكن لا يبقى مجال للتساؤل فيما لو قلنا بانَّ هذا الدستور قد اقرَّ واكتسب اعتباره من قبل شخص أضفى عليه الامام المعصوم عليه السلام الصفةَ الرسمية.

٦ـ التشريع في الحكومة الاسلامية

اتضح ان الاعتبار الاساسي للقانون في نظرية الحكومة الاسلامية في الجانب التشريعي، يأتي من الله تعالى. وكل من يمنحه الله الاعتبار، مثل النبي، يغدو كلامه معتبراً، وكلام كل من يعيّنه الرسول، كأمير المؤمنين مثلاً، معتبر لدينا. وكذلك كل من ينصبه الامام المعصوم بالتعيين العام او التعيين الخاص يغدو معتبراً لدينا. والقوانين والقرارات التي تصدر عن سلسلة المراتب السالف ذكرها، تعدّ إلهية واسلامية؛ لأنها تحظى بتأييد الله عز وجل.

وكما ذكرنا سابقاً فانَّ هذا التأييد في الحكومة الاسلامية يأتي عبر عدّة وسائط.

فاعتبار الولي الفقيه رهن بامضاء وتأييد الامام المعصوم. واعتبار قرارات وامضاء الامام المعصوم مشروط بامضاء وتأييد الرسولﷺ، وفي الختام يثبت اعتبار وامضاء الرسول على اساس نص القرآن. كما قال تعالى:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...».[1]

وكما ورد في الآية الشريفة:

«النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ...».[2]

لا شك ان الترابط المذكور يأتي في اطار الاصول الموضوعة في الاسلام، ولمخاطبي المجتمع الاسلامي ولمن يعتقدون بالله وبأحقية الرسول والامام المعصوم، ويتصف بتسلسل منطقي دقيق. وكما بيّنّا سابقاً فانّنا ينبغي ان نتحدّث في ضوء اعتقادات المخاطبين وبلغتهم. فان كان هناك من لا يؤمن بالله، أو يشك في احقية الرسول والامام المعصوم، فانّه يجب ان نتحدث معه على نحو آخر. يتعيّن ابتداءً بحث الاصول والمكوّنات الاساسية للاسلام، وبعد اثباتها تُبنى على أساسها بقية المسائل ومنها الابحاث الحكومية والسياسية. ويمكن ايضاً دراسة هذا البحث من وجهة نظر حرّة، حيث نتساءل هل لهذا النوع من التشريع قيمة أكبر وفيه صلاح المجتمع، أم اشكال التشريع الاخرى المتداولة؟

٧ـ تعيين منفذي القانون في الحكومة الاسلامية

في النظرية الاسلامية يشرع الباري تعالى اساس القانون، وعلى اساس النظام الولائي تكتسب القوانين التي يُمضيها الله ورسوله والامام المعصوم ونائبه الخاص أو العام، اعتبارَها. وفضلاً عن ذلك فانَّ منفّذ القانون يجب ان يعيّنه الله تعالى. (يأخذ الجهاز القضائي مكانه في اطار السلطة التنفيذية. ولكن نظراً لأهميّته الخاصّة واعتباره مرجعاً

---

١. سورة النساء، الآية ٥٩.
٢. سورة الاحزاب، الآية ٦.

صالحاً في الاختلافات والمخاصمات، وما ينبغي عليه من تطبيق القانون على مصاديقه قبل تنفيذه، فقد جُعلت له مكانة مستقلّة وشروط خاصّة).

في زمن حضور الرسولﷺ أو الامام المعصوم، إمّا ان يتولى هو تـنفيذ القـانون بنفسه، او يعيّن احداً يتكفل تنفيذ القانون نيابة عنه. مثلما عُيّن مالك الاشتر والياً على مصر من قبل الامام علي عليه السلام لكي يتولى تنفيذ القانون هناك. ولكن في زمن غـيبة الامام حيث لا يتسنّى للناس الوصول إليه، توكل مهمة تنفيذ القوانين الى من يُنصّب بالتعيين العام من قبل الامام المعصوم. وهذه هي نظرية ولاية الفقيه التي سـنتحدّث عنها لاحقاً ان شاء الله.

تبيّن لنا بأن النظرية السياسية الاسلامية والصياغة الحكومية الاسلامية تـذهب الى ان القانون يجب ان ينتهي الى الله ـ بمعنى ان يكون القانون اما نصاً قرآنياً وهو كلام الله، او يبيّنه كلام الرسول الذي يكتسب اعتباره من الله، او يبيّنه كلام الامام المعصوم الذي يكتسب اعتباره من الرسول، أو يُسن من قبل من فُوّض إليه حق التـقنين ـ وكذلك منفّذ القانون يجب ان ينتهي الى الله، ويعيّن من قبله إمّـا بـالتعيين العـام او بالتعيين الخاص.

الجهاز القضائي يجب ان يتّصل بالله ايضاً، إمّا بتعيين القاضي من قبل الله مباشرة، وإمّا بالتعيين العام غير المباشر. وفي كل الاحوال لا اعتبار لحكم القاضي ما لم ينتسب الى الله بشكل او آخر.

اشار القرآن الكريم الى تعيين داود للقضاء من قبل الله مباشرة:

«يا داوُدُ إِنّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ...».(١)

وجاء بشأن رسول اللهﷺ:

«...لِتَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ بِما أَراكَ اللهُ».(٢)

---

١. سورة ص، الآية ٢٦.

٢. سورة النساء، الآية ١٠٥.

وجاء فيه أيضاً:

«فَلاٰ وَرَبِّكَ لاٰ يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمٰا شَجَرَ بَيْنَهُمْ...».[١]

وعلى العموم، تفيد النظرية السياسية الاسلامية ان الحاكمية والمنهج السياسي وادارة المجتمع في جميع ابعادها وجوانبها لابدّ أن تنتهي الى الارادة التشريعية الالهية.

١. سورة النساء، الآية ٦٥.

المحاضرة التاسعة

دراسة مكانة القوانين في النظام الديني

١ـ أُسس النظرية السياسية الاسلامية

ينبغي الالتفات، في ما يخص بحث الفلسفة والنظرية السياسية الاسلامية، الى ان لهذه النظرية أُسساً يقبل البعض كلها، ويقبل البعض الآخر قسماً منها ويرفض البعض جميع تلك الأُسس. الا ان تبيين وتثبيت تلك النظرية يستلزم الاهتمام ببيان تلك الأسس. ونظراً الى ان قسماً من تلك الاسس على درجة كافية من الوضوح، يتعيّن الاكتفاء في تبيينها باشارة وتوضيح مقتضب، مع اجتناب التطرق الى البحوث البديهية ـ التي لا يخوض اي علم عادة في دراستها وعرض تفاصيلها ـ والانطلاق الى تسليط مزيد من الاضواء على الاسس التي تستدعي المزيد من البحث والتقصّي.

أـ القانون

من الاسس والافتراضات المسبقة للبحث هي حاجة المجتمع الى القانون. وكما سبقت الاشارة فهناك أساس آخر في النظرية السياسية الاسلامية وهو ان القانون ينبغي ان يستند الى الله، وكما سبق القول فانَّ تنفيذ القانون يجب ان يستند الى الله أيضاً. والمراد من كون القانون إلهياً هو إمّا ان يكون الله هو الذي شرّعه وانزله في القرآن، وإما انه فوّض الى الرسول والى الامام المعصوم مهمة تشريعه، وإمّا ان يقوم اشخاص مخوّلون

من الرسول ومن الامام المعصوم بوضع قرارات مختلفة تبعاً لتغيّر الظروف. وعلى هذا، يكون لدينا ثلاثة انواع من القانون الالهي:

١ـ قانون شرّعه الله وليس للنبي والامام اي دور في تشريعه.

٢ـ قانون شرّعه المعصوم باذن من الله.

٣ـ قرارات متغيّرة يضعها افراد بإذن المعصوم. وهذه القوانين تكون معتبرة بالنسبة الى المجتمع الاسلامي؛ لأنها تعود في النهاية الى امر الله واذنه.

وعلى هذا، يشرّع الله القوانين مباشرة، وقد نزلت قوانين الله في نص القرآن. ولكن في ما يخص تنفيذ القانون، فان الله ليس منفّذاً، والمنفّذ لابد ان يكون له وجود في المجتمع ويراه الناس ويأمر وينهىٰ وينفّذ الاحكام، ويكون بالدرجة الاولى هو النبي والامام المعصوم، وبالدرجة الثانية هو الشخص المخوّل بالتنفيذ من قبل الرسول والامام المعصوم. وعلى هذا الأساس أُحيلت مهمة تنفيذ القوانين في عهد النبي وفي زمن وجود الامام المعصوم الى من كانوا يعيَّنون ولاةً على الولايات والبلاد الاسلامية. ويتولىٰ عملية تنفيذ القوانين في زمن الغيبة الفقهاء المعيّنون لهذا المنصب بالتعيين العام.

ما سبقت الاشارة إليه عبارة عن اطروحة عامّة للحكومة الاسلامية بيّناها بكلا قسميها: سن القوانين، وتنفيذها. وسبقت الاشارة ايضاً الى ان الجهاز القضائي يشكّل في الواقع جزءاً من السلطة التنفيذية. ونظراً الى أهميّته جُعل له قسم مستقل.

ب ـ القوانين ذات منطلقات إلهية ودينية

يعلن الاسلام بانَّ الله تعالى شرّع قوانين وانزلها على الرسول. وعلى هذا الاساس، يأتي بعد الأصل الأول وهو أصل الحاجة الى القانون، الأصل الثاني وهو القبول بالدين كمصدر للتقنين. في هذه المرحلة قد يكون هناك اشخاص ـ حتى في البلد

الاسلامي ـ لا يقبلون الاسلام، ومن المحتمل ان يكون هناك في بلد غير اسلامي من يقبل الاسلام.

لو قال قائل بأنني أشكُّ في وجود الله، وهذا يعني بانني لا اؤمن بالدين واحكامه. في المرحلة الاولى لا حاجة لأن نثبت لهذا الشخص بانَّ القوانين ينبغي ان يكون مصدرها الله عز وجل. لأن الشخص الذي لا يؤمن بالله لا يقنع بالقول بانَّ «القانون يجب ان يكون إلهياً». بل يتعيّن ان نثبت له وجود الله بالحجج الكلامية والفلسفية اولاً، ثم نثبت له بالحجج الكلامية وجود النبي والدين. وبعد اثبات هذه المرحلة التمهيدية يأتي الدور للمراحل اللاحقة ومنها ان القانون المعتبر هو ذلك القانون الذي يشرّعه الله مباشرة او بالواسطة.

اشرنا في ما سبق الى انه من الممكن ان يكون هناك من يؤمن بالله وبالدين وبالنبوّة غير انه لا يؤمن بان الله هو الذي يشرّع القوانين الاجتماعية، حيث انه يعتقد بانَّ الانسان يجب ان يعبد الله ويدعوه ويناجيه ويتضرّع إليه، ويرتاد المسجد والمعبد، إلا ان الحياة الاجتماعية للانسان لا علاقة لها بالله حتّى يشرّع لها القوانين. وقد ذكرنا في الابحاث السابقة بأنَّ مثل هذه النظرة غير مقبولة في الرؤية الاسلامية. والدين الاسلامي لا يرتضي ان يدّعي المرء قبول اصل الدين؛ اي القرآن، وأحاديث وسيرة الرسول والأئمة، الا انه بصفته فرداً مسلماً لا يعير اهمية للقوانين الاجتماعية للاسلام.

٢ـ مكانة القوانين الطبيعية والقوانين التشريعية

ذكرنا انَّ احد الاسس والافتراضات المسبقة في بحثنا هذا هي ضرورة تدوين قانون للمجتمع، والاساس الثاني في رأينا هو ان القانون انّما يكون معتبراً فيما اذا كان مشرعه هو الله عز وجل مباشرة او بالواسطة. وهناك في مقابل هذا الرأي رأي آخر يقول ان المجتمع في غنىً عن القانون، سواء كان مشرّع هذا القانون هو الله او سواه. غير ان هذا

الرأي لا يلق أنصاراً في العصر الحديث؛ لأنّ الظروف التي نعيش فيها تجعل الحاجة الى القانون أمراً ملموساً ولا يتسنى لأحد إنكار حاجة المجتمع الى القانون، بل يرون وجود القوانين التي يخضع لها الناس امراً ضرورياً حتى في قرية يعيش فيها افراد معدودون.

اما في الماضي، حين كانت ظروف الحياة بسيطة، فقد كان هناك من يعتقد بعدم الحاجة الى القوانين. ويعتقد دعاة هذا الرأي بانَّ العقل يدرك من خلال معرفته لحقوقه الطبيعية مجموعة القوانين الطبيعية، وهذا ما يغنيه عن قيام جماعة من الناس بتشريع القانون. ويبدو انه في الماضي البعيد، كانت نظرية الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي، تطرح على النحو التالي، وهي انهم عندما كانوا يقولون بأي قانون نعمل؟ كان يُقال: انظر الى داخلك، او انظر الى العالم لترَ ما القانون السائد فيه، وهذا هو نفس القانون الذي يسود المجتمع أيضاً.

يلاحظ هنا انه حتّى في نظرية القانون الطبيعي يبق مبدأ الحاجة الى القانون مبدءاً بديهياً، ومن المؤكد انه لم يظهر على امتداد التاريخ ايُّ مفكر يزعم ان الانسان ليس بحاجة الى القانون حتّى من نوع القانون الطبيعي. والبحث الذي احتدم بين الفلاسفة في هذا المضمار حول القوانين العقلية والطبيعية والالهية؛ اي القوانين التي يدركها كل الناس بعقولهم، هل تكفي للمجتمع، أم نحتاج الى تشريع قوانين خاصّة. واذا كان هناك في الماضي تصور بأنَّ القوانين الطبيعية، او القوانين العقلية، او المستقلات العقلية بكل تفسيراتها ـ التي لا يسمح المجال ببحثها هنا ـ كانت تكفي لسد حاجة المجتمع، فما لا شك فيه ان تلك الفرضية أضحت غير مقبولة في ظل الظروف التي نعيشها في الوقت الحاضر، وحتى انها لا تستحق البحث والنظر.

في عالم اليوم، يدرك كل إنسان من خلال إلقاء نظرة على الاجواء التي يعيش فيها ان كل نوع من العلاقات الداخلية والخارجية والدولية المعقّدة يحتاج الى مئات

القوانين الاجتماعية والدولية. ومن القوانين الاجتماعية الداخلية هي القوانين المتعلّقة بكيفية النقل والمرور.

فلو لم يكن هناك قانون في هذا المجال، كيف ستكون حالة النقل والمرور والمواصلات في كل مدينة وفي كل بلدة؟ ولو لم تكن سرعة السيارة وكيفية سيرها (على اليمين او على اليسار) وغير ذلك من قوانين السير والمرور، غير موجودة، فما الذي سيحصل عند ذاك؟ وفي اي مكان في العالم يمكن العثور على مكان تعيش فيه مجموعة من الناس حياةً طبيعية وهادئة بدون الالتزام بالقانون؟

صحيح ان قوانين المرور لم تدوّن على نمط واحد في جميع البلدان، نذكر على سبيل المثال ان دولاً مثل بريطانيا واليابان تكون حركة السير فيها من جهة اليسار، بينما تجري حركة السير في بلدان اخرى ومنها ايران، من جهة اليمين، ولكن على كل حال يوجد قانون، والسائق على بيّنة بواجبه ويعرف في اي اتجاه يجب ان يسير.

كان المثال الذي سقناه آنفاً مجرّد نموذج يعكس الحالات التي تظهر فيها أهمية وجود القانون. ولا شك في ان هذه الضرورة يمكن تلمّسها في ميادين اخرى منها الاسرة، والحقوق الدولية.

ومن الامثلة التي تعكس ضرورة تشريع قوانين دولية هي القضايا المتعلّقة ببحر قزوين، حيث يوجد حالياً اختلاف في وجهات نظر البلدان المطلّة عليه في ما يتعلّق بكيفية استثمار ثرواته. اذ يبدو من الطبيعي عدم القبول بأن تستغل كل دولة الثروات النفطية الموجودة في قاعه كيفما تشاء من غير أن تكون هناك قوانين لاستخراج النفط والغاز وغيرهما من الثروات. اذ لابد من تشريع قوانين يتحدد في ضوئها مدى حق كل بلد في الانتفاع من اجواء وثروات هذه البحيرة. والمشاكل الموجودة حالياً بين الدول المطلّة على هذه البحيرة بسبب عدم وجود قوانين معيّنة، خلقت شعوراً عاماً بالحاجة الى وضع قوانين لتقسيم ثرواتها بصورة عادلة.

اذاً تشريع القوانين أمر ملموس في ظل حاجة الانسان، كما هو الحال بالنسبة الى الاتفاقيات والمعاهدات والقوانين المتعلّقة بالبحار، والاجواء، والصحارى وما شابه ذلك، فهي لم تكن موجودة الى بضعة قرون مضت، وذلك لأن الانسان لم يكن بحاجة اليها، الا ان الحاجة اليها ظهرت لاحقاً بسبب التزاحم بين الافراد، والمجموعات، والامم، والبلدان.

نظراً الى ان القانون يعيّن حدود حقوق كل فرد وكل مجتمع، فقد اكد القرآن الكريم على مبدأ حاجة الحياة الاجتماعية الى القانون. ولابد من التنبيه طبعاً الى ان الحاجة الى القانون بمعناه العام لا يختص بالحياة الاجتماعية فحسب، وانّما حتّى الفرد اذا رام ان يعيش حياة انسانية ويبلغ الكمال اللائق به فهو بحاجة الى القانون. ومن الطبيعي ان الحياة الفردية تكفيها القوانين الاخلاقية. ولكن حين تطرح القضايا الاجتماعية والتضاد بين حقوق الناس، وتحصل على اثر ذلك اختلافات، او قد تقع صراعات ومناوشات فيما اذا أخذ أحدُ اكثر من الحصّة المقررة له من ماء النهر، وهنا تبرز ضرورة تدوين قانون اجتماعي.

اذاً حاجة المجتمع الى القانون من البديهيات، وكل عاقل يدرك بأنَّ الحياة الاجتماعية وراحة الناس وسعادتهم المعنوية تغدو في مهب الريح بغير وجود القانون. ويتضح في ضوء الامثلة التي ذكرناها سابقاً بأن القانون الطبيعي لا يفي بالغرض في مثل هذه المواقف، ونبقى بحاجة الى قوانين تشريعية؛ لأن العقل يدعو الى العدل لكننا نحتاج القانون من اجل توفير المنهج الذي يضمن تطبيق العدل.

نذكر مثلاً ان العقل يحكم بوجوب تقسيم ثروات بحر قزوين بالعدل بين الدول المجاورة له. بيد ان السؤال الذي يتبادر الى الاذهان بعد ذلك هو: كيف يكون التقسيم بالعدل؟ هل يعني ان البلد الأكثر مساحة يجب ان يحصل على حصة اكبر من الثروات؟ ام البلد الذي يجب ان يحصل على الحصة الاكبر هو البلد الاطول ساحلاً؟

أم البلد الذي يكون ساحله أكثر نفوساً؟ والجواب عن مثل هذه الاسئلة ينبغي ان تضطلع به الجهات المكلفة بوضع القوانين. وهكذا في سائر الموارد ايضاً يكون وجود المقنن ضرورياً. ولكن ينبغي ان نرى من هو المؤهّل ليكون مقنناً؟

٣ـ لزوم قبول ضروريات الدين

كل مجموعة من الافكار والمعتقدات لها مكونات وأجزاء ثابتة و«قدر متيقّن» تسمّى اصطلاحاً بـ «الضروريات». وكل من يعرف هذه المكوّنات سواء كان يؤمن بها او لا يؤمن، يدرك ان تلك المجموعة تتألف منها. وبعبارة اخرى ان كل مجموعة حتى وان اضيفت اليها او حذفت منها مئات العناصر، لابدّ ان يكون لها محور يضمّ الاجزاء الأساسية التي تتميّز عن المجموعات الاخرى. وعلى هذا الاساس اذا أقرَّ المرءُ الدينَ كمجموعة، عليه ان يدرك بأنَّ لهذه المجموعة مكوناتٍ ثابتة ودائمة تميّزها عن المجموعات الاخرى.

من المؤسف ان بعض الاشخاص يقولون بأننا نؤمن بالاسلام، ولكن لا يُؤمنون بأن له مكوناتٍ ثابتة ويعتبرون كل شيء فيه متغيّراً وخاضعاً لتفسيرات مختلفة. فيقولون: نحن لا نخالف الاسلام، بيد ان الايمان بالاسلام لا يستدعي التزام الجميع باداء الصلاة. ويعتقد هؤلاء بأنَّ الصلاة كانت موجودة وبعض الناس اعتاد على ادائها، لكن ذلك لا يعني ان كل مسلم يجب ان يصلّي ويعتبر الصلاة من المكونات الثابتة للاسلام!

أمّا بالنسبة الى الصوم أو أي حكم اجتماعي آخر، فيقول هؤلاء الاشخاص بأنَّ رسول الله والأئمة وسائر المسلمين كانوا يعملون بهذا الحكم، ولكن لا يقرون بانّها تشكل قوام الاسلام، وانها ان فُقِدت فُقِد الاسلام معها.

وهنا يتبادر الى الاذهان سؤال وهو: إذاً ما هو الأساس الذي يقوم عليه الاسلام،

وهو الاساس الذي اذا فقد يُفتقد معه الاسلام؟ هل تقرون ان التوحيد اساس وأصل، إن لم يؤمن به المرء فليس هو بمسلم؟ ويقولون عند الرد على هذا السؤال بأنَّ هـذا الفهم صحيح انطلاقاً من ادراكنا نحن للاسلام، ولكن قد يكون هناك من لديه ادراك آخر للاسلام ونحن لا نستطيع القول بانَّ ادراكنا للاسلام هو الصحيح ليس غير؛ اذ من المحتمل أن يكون هناك من يفهم من الاسلام وجود إلهين او ألف إله، أو قد يفهم من ذلك عدم وجود إله في الاسلام. ونحن لا نستطيع الإتيان ببرهان يثبت ان فهمنا للاسلام هو الفهم الأصح! واذا زعمنا بأنَّ فهمنا للاسلام صحيح فنحن لا نستطيع القول بأنّه لا يحق لأحد تفسير الاسلام تفسيراً آخر. وفي الختام يمكن القول: ان فهمي وفقاً لرأيي أفضل، ومثل هذا الحكم يصدق على الآخرين أيضاً.

لا شك في ان هؤلاء الاشخاص لا يريدون سوى التحايل والمخادعة؛ وإلا فانّه لا يمكن في أي علم وأي اداة معرفية فصل مجموعتين عن بعضهما وهما تتمتعان بأجزاء مشتركة. وانّما يمكن فصل مجموعتين عن بعضهما عندما يكون كل اعضاء احداهما او على الاقل بعض اعضائها مختلفاً عن كل أو بعض اعضاء المجموعة الاخرىٰ؛ والا فلا فرق بين أي من هاتين المجموعتين والمجموعة الاخرى، اذ لابد من وجود فارق بين نوعي المجموعة ليتسنّى فصل احداهما عن الاخرى. ولو كان كل اعضاء مجموعة قابلاً للاستبدال مع اعضاء المجموعة الاخرىٰ ـ مثلاً يمكن ان يحل العضو «أ» من مجموعة، محل العضو «أ» في المجموعة الاخرىٰ، وكذلك يمكن ان يحل العضو «ب» من تلك المجموعة، محل العضو «ب» في المجموعة الاخرىٰ والعضو «ج» محل العضو «ج»، فمن غير المقبول اعتبارهما مجموعتين منفصلتين مستقلتين.

اذا كانت هناك مجموعة تعرف باسم «الدين الاسلامي» فلابد ان تتصف بما يميّزها عن الاديان الاخرى لكي تعرف بمعزل عنها؛ اي ان تكون فيها اصول ثابتة يقوم عليها الاسلام. فاذا اعتقدنا باصول كالتوحيد والنبوّة والمعاد، أو أصل الصلاة

والعبادة، وفي الوقت ذاته اعتبرنا كل هذه الاصول خاضعة للتغيير ولمختلف التفسيرات، فانّه لا يمكن عندئذ اثبات أي عنصر دائم واعتباره اصلاً من اصول الاسلام.

وعلى ذلك ينبغي القول بعدم وجود مجموعة معيّنة اسمها الاسلام! في هذه الحالة نحن نريد الدفاع عن اي شي؟ وكيف ندعو الناس الى الاسلام ولا نعلّمهم منهج الاسلام وانّما نقول لهم طبّقوا الاسلام بأي شكل او نحو تفهمونه به، واعملوا بالاسلام تبعاً لفهمكم وادراككم! فاذا فهمتم منه وجوب الصلاة صلّوا، واذا فهمتم عدم وجوبها فلا تصلّوا؛ وانتم مخيّرون بالعمل تبعاً لفهمكم! ماذا يختلف هذا النوع من فهم الاسلام مع فهم المسيحية او أي دين آخر؟ ولماذا ندعو الناس الى الاسلام بعد ذاك؟ واذا كان من المقرر ان يعمل كل شخص بالاسلام حسب فهمه له، من غير ان يكون هناك أصل ثابت وواضح، فنحن في الحقيقة ندعو الناس الى الاسلام لفظيّاً فقط. وبناءً على هذه النظرة لا فارق عند ذاك بين دعوتنا الناس الى الاسلام او دعوتنا اياهم الى المسيحية، او دعوتنا ايّاهم الى اللادينية!

٤ـ الاسلام والاصول والمعارف الثابتة

من التحايل والنفاق ان يزعم المرء الايمان بالاسلام ويدّعي عدم وجود فهم ثابت لهذا الدين، وان كل اصوله قابلة للتغيير وتتحمل شتّى التفسيرات. في هذه الحالة قد يُفهم من الاسلام ما يُفهم من المسيحية، ولا يكون ثمّة فارق بين هاتين الديانتين، ولا يوجد فرق بين المسيحي والمسلم. اذاً لا يمكننا القول ان هذا الشخص مسلم أو غير مسلم! فكل بناء انما يعرف بمكونات ثابتة كالارضية والجدران والسقف، وبها يتميّز عن الخربة. ولا يمكن الزعم بانَّ البناء مجرد من المكونات الثابتة. ولا يصحّ لنا القول ان البناء اذا توافرت فيه مكونات ومقومات ثابتة كالارضية والجدار والسقف، فهو

بناء، واذا لم تتوفر فيه هذه المقومات فهو بناء أيضاً. واذا كان على الارض او على الهواء او في البحر فهو بناء ايضاً، ولا تتوفر فيه مقوّمات معيّنة ثابتة. وكذا الاسلام فهو يتألّف من مكوّنات واضحة وثابتة، واذا لم تكن فيه مكونات ثابتة ومحورية فنحن لا يمكننا القول بانَّ هذه المجموعة هي الاسلام، وتلك المجموعة شيء آخر غير الاسلام.

وعلى هذا الاساس إن آمن احد بالاسلام فانّه يتعيّن عليه الاعتقاد بعناصر ثابتة تمثل مقوّمات الدين. نعم ربّما تكون هناك عناصر محتملة ومشكوك فيها، او قد تكون هناك مجموعة مفتوحة تُضاف اليها عناصر أو تحذف منها عناصر. ولكن لا معنى لوجود مجموعة لا يتوفّر فيها ولو عنصر ثابت واحد، وفي الوقت نفسه تبقى كمجموعة متميّزة.

الصديق والعدو يعرفان العناصر الأساسية للاسلام. فبالاضافة الى التوحيد، والنبوّة والمعاد، توجد في الاسلام مكونات اساسيّة اخرى معروفة لدى الجميع وحتّى لدى منكري وجود الله. نذكر مثلاً ان الصلاة والحج يعرفان بأنهما من العناصر الاساسية للاسلام. والعالم كله يدري بأنَّ المسلمين يحجون في ايام معيّنة. فهل يمكن لأحد ان يقول بانَّ الاسلام الذي اعرفه لا حج فيه؟

الكل يعلم بأنَّ الاسلام يأمر بالصلاة، ولو قال قائل انا اؤمن بالاسلام ولكن معرفتي للاسلام تفيد بانَّ هذا الدين لا صلاة فيه، فهذا الشخص اما انه لا يعرف الاسلام واما انه يدّعي الانتماء الى الاسلام كذباً، وهو شخص مخادع ويتظاهر بالاسلام لكي لا يُحرم من مزايا المسلم ولا يُنبذ من المجتمع المسلم. والا فالحج والصوم من المكوّنات الثابتة لهذه المجموعة ومن ضروريات الدين وموضع قبول جميع المسلمين.

ان كان هناك شخص يعرف الاسلام هل يمكنه القول بانَّ الاسلام يخلو من قانون

جزائي للحيلولة دون السرقة، في حين يصرح القرآن بذلك في الآية: «السّارِقُ وَالسّارِقَةُ»؟[١] وغير ذلك من الحالات التي يؤكدها القرآن صراحة. اذاً ضروريات الاسلام ثابتة ولا داعي لأن نجلس من جديد ونثبتها واحدة تلو الاخرى. وعلى هذا الاساس لو ثبتَ ان الاسلام الذي اساسه القرآن قد انزل من الله وهو حق، فلابد لنا من التسليم بانَّ كل ما يقوله القرآن فهو حق، وان القرآن يضم بين دفتيه مجموعة من الامور الثابتة والضرورية والقطعية. من المحتمل طبعاً ان بعض الآيات تُفسّر على اوجه متعددة، بيد ان وجود تفسيرين لآية واحدة لا يدل على ان القرآن لا يمكن استنباط شيء ثابت منه، وان كل شخص يستطيع ان يفهم منه ما يشاء.

لو رجع شخص يجيد اللغة العربية الى القرآن لوجد فيه مجموعة من الامور القطعية التي لا صلة لها بانماط الافهام المختلفة لدى الناس، ولا هي تابعة لما نحمله من افتراضات مسبقة وتصورات راسبة في اذهاننا من قوانين العلوم. نذكر مثلاً ان الآية التي تأمر بالصلاة، والآية التي تحكم بقطع يد السارق يفهم منها الشخص الذي كان يعتقد بالعناصر الاربعة والافلاك السبعة، نفس المعنى الذي يفهم منها اليوم في عصر «النظرية النسبية لانشتاين». ولا يمكن القول بأنَّ معنى الآية قد تغيّر بسبب طرح النظرية النسبية. أجل من الممكن ان تكون هناك آية ترتبط كلماتها بعلوم معيّنة بسبب تطور اللغة وقضايا اخرى، ولكن هناك امور لا يرتبط فهمها بالعلوم المختلفة، ولا تطرأ عليها شبهة التبدّل والتغيّر.

٥ـ الاحكام الضرورية الثابتة والمفاهيم القطعية للقرآن

قلنا ان الاسلام فيه مجموعة من الاحكام الضرورية الثابتة التي يقر بوجودها فيه أيُّ انسان سواء كان مسلماً او غير مسلم. كما ان القرآن تستنبط منه مجموعة من المفاهيم

---

١. سورة المائدة، الآية ٣٨.

القطعية، وهذه المفاهيم يدركها من يؤمن بالقرآن ومن لا يؤمن به على حدٍ سواء. ومعرفة تلك المفاهيم تتوقف على اتقان الشخص للغة العربية ولا صلة لها بايمانه او عدم ايمانه بالاسلام.

اؤكد مرّة اخرى ان مطالب القرآن ليست كلها على هذه الشاكلة، بل ان بعض آياته مبنيّ على نحو يتحمل استنباط معاني مختلفة منه. ومن جملة خصائص القرآن ايضاً ان له ظاهراً وباطناً، وباطن الباطن. الا ان كلامنا يدور حول القدر المتيقّن، اي يدور حول الموارد التي لا تتغيّر قط ويبقى مفهومها ثابتاً رغم اختلاف الرؤى والافهام. مثلاً الجملة «وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ»[١] تعني وجوب الصلاة، وجملة «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[٢] تعني وجوب الصوم. وهذا المعنى وهذا الفهم لا يتبدّل مهما تطوّرت النظريات العلمية بحيث يبرّر إعادة النظر فيها.

عندما نتحدث عن ضروريات الدين، نعتبرها ثابتة وقطعية وغير خاضعة للتبدّل؛ لأننا استقيناها من اكثر مصادر الاسلام أصالة وقطعية؛ اي القرآن والروايات المتواترة ذات الدلالة الصريحة. والذين ينكرون ضروريات الدين ويزعمون عدم وجود فهم قطعي وثابت للاسلام، اما ان يكونوا جهلة وقد إلتبس الامر عليهم، او انهم مغرضون لا يؤمنون بالدين ويتلاعبون بالمسلمين.

لا شك في ان احد الضروريات والاصول الثابتة في النظرية السياسية الاسلامية هو ان يكون القانون مشرّعاً من الله. ومن ينكر القانون الالهي انّما ينكر في الحقيقة واحداً من ضروريات الدين. ومثلما يستنبط وجوب الصلاة من القرآن، ويفهم منه أيضاً حكم «الزانية والزاني»، ومثلما ثبت أيضاً في القرآن حكم وجوب الصوم والصلاة صراحة، فقد ثبت فيه أيضاً وجوب طاعة النبي، واعتبرت الشريعة منصب النبي «مفترض الطاعة»، حيث قال عز وجل في هذا المعنى:

---

١. سورة البقرة، الآية ٤٣.
٢. سورة البقرة، الآية ١٨٣.

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...».[١]

وقال ايضاً: «وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...».[٢]

فلا يمكن قبول الاسلام من غير قبول مفاد الآيات التي تضمنت المسائل الضرورية في الاسلام، او التعامل مع هذه الامور بصورة انتقائية. في مثل هذه الحالة يُعتبر الانسان مصداقاً لمن وصفهم القرآن في الآية الكريمة:

«وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ».[٣]

وقد جاء في تتمة الآية السابقة، قول الله في بيان صفات هذه الفئة:

«أُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ حَقًّا».

اذاً يتعيّن على المؤمن بالاسلام ان يؤمن باحكامه وقوانينه كلها، وان يعتقد بأنَّ ضروريات الاسلام لا تتأثر بالتطور العلمي، وانها لا يحصل فيها اي تغيير من جرّاء تغيّر النظريات العلمية او ظهور نظريات علمية جديدة. في هذه الحالة يجب على من يؤمن بصحة آية فرض الصلاة، ان يؤمن أيضاً بصحّة الآية المتعلّقة بحكم السرقة. ورغم ان المرء قد يجد في القرآن حالات متشابهة ومحتملة توصف بانها مكوّنات متغيّرة في المنظومة الاسلامية، ولكن عليه ان يؤمن ايضاً بان في القرآن والاسلام عناصرَ ثابتةً ومتيقّنة تميّزه عن المنظومات الاخرى.

٦ـ رد شبهة وجود قراءات متضادّة للاسلام

اتضح بانَّ الفهم المتفاوت لبعض الآيات والتفاسير المختلفة التي طرحت لها، اضافةً الى اختلاف الآراء حول بعض احكام الاسلام، لا يستدعي ان تكون كل احكام الاسلام خاضعة للالتباس والاختلاف. في الاسلام آلاف الاحكام القطعية التي تتفق عليها

١. سورة النساء، الآية ٥٩.
٢. سورة الحشر، الآية ٧.
٣. سورة النساء، الآية ١٥٠.

كل الفرق الاسلامية. والكثير من الاختلاف بين التسنّن والتشيّع يدور حول تفاصيل جزئية لا تشكّل الا جانباً ضئيلاً من الاحكام. والقسم الاعظم من الفقه لا يوجد فيه اي اختلاف.

وفي دائرة المذهب الشيعي لا يعني اختلاف فتاوى الفقهاء في بعض الاحكام، اختلافَ آرائهم في جميع الموارد؛ كما انّ اختلاف وصفتي طبيبين لمريض معيّن لا يدل على عدم وجود امور متيقّنة وثابتة في الطب.

وبناءً على ذلك توجد في الاسلام يقينيّات لا اختلاف ولا شك فيها. وينبغي ان لا يؤدي وجود اختلاف في بعض الحالات، الى التوهم بعدم وجود مسلّمات، ثم نتخذ هذا ذريعة لتنحية الاسلام من ميدان الحياة.

وفي ضوء ما سبق قوله، عندما نتحدث عن الاسلام يقول «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ»[١] ـ حسب التصوير القرآني ـ: أيَّ اسلام تقصدون؟ هل الاسلام الذي يقول به الشيعة، أم الاسلام السنّي؟ وهل تقصدون الاسلام الذي يقول به الفقهاء، ام الاسلام الذي يدعو إليه الجامعيون؟ ومع اننا توجد لدينا في ميادين الاعتقادات، والاخلاق، والاحكام الفردية، والاحكام الاجتماعية، وفي قوانين التجارة، والقوانين الدولية مجموعة من الحقائق الثابتة وآلاف القوانين المتّفق عليها، لماذا يركّز هؤلاء على حالات الاختلاف الافتراق بدلاً من الاهتمام باليقينيات؟ وعندما يدور الحديث عن ضرورة صيرورة الجامعة اسلاميّة، يسارع الذين في قلوبهم زيغ الى القول: أيَّ اسلام تقصدون؟ والجواب هو:

هو ذلك الاسلام الذي يقول ان الله واحد، وهو ذلك الاسلام الذي يدعو الى اداء الصلاة، وهو ذلك الاسلام الذي ينهى عن الاعتداء على حقوق الآخرين، ويحث على تطبيق العدالة. وهل هذه الامور موضع اختلاف؟ طبّقوا في الجامعات الامور اليقينية

١. سورة آل عمران، الآية ٧.

التي لا يختلف عليها الشيعة والسنّة، فهذا سيؤدي الى تحقّق تمام الرضا. ومن الطبيعي انهم عندما لا يريدون العمل بالاسلام، يضطرون الى ابتداع الحجج والذرائع كأن يقولوا: من الذي امر ان يطبّق اسلام الفقهاء، ولا يطبق اسلام المثقّفين!

٧ـ طرح سؤال تلبية الاسلام لكل حاجات الانسان

بعد اثبات ان للاسلام احكاماً وقوانين إجتماعية، تبرز هناك مجموعة من التساؤلات والشبهات، ومنها السؤال التالي: هل الممكن عقلاً ان تستوعب منظومة واحدة جميع احتياجات بني الانسان على مدى العصور؟ هذا اولاً. وثانياً: هل الاسلام الذي تنحصر مصادره في القرآن والاحاديث المعتبرة قادر على استجماع جميع العناصر التي يحتاجها الانسان على مدى القرون والعصور؟

يتضمن السؤال السابق جانبين: الجانب الثبوتي والجانب الاثباتي، ويمكن تناوله من كلا الجانبين الثبوتي والاثباتي. وينبغي الإذعان طبعاً إلى انه سؤال وجيه وجدير بالاهتمام، والجواب عنه ليس سهلاً. ولكن لو رجعنا الى التوضيحات التي قدّمناها سابقاً، لتبيّن لنا ان جوابه ليس صعباً.

أـ بحث الجانب الثبوتي للسؤال

جواب هذا السؤال الذي يقول كيف يتسنّى لمنظومة قوانين تلبية جميع احتياجات الناس في كل شؤون الحياة؟ هو: من البديهي ان الناس لا يستطيعون وضع قوانين كاملة لكل البشرية على امتداد القرون والعصور؛ لأن ما لديهم من معلومات ناقصة وذهنية محدودة لا تتيح لهم الاحاطة بكل ابعاد الانسان وتشريع قانون مناسب لكل حالة من حالاته. بيد ان تشريع مثل هذه المنظومة من القوانين تتيسّر لمن خلق الانسان ويعلم بما كان وما يكون، ويستوي لديه الأمس واليوم وغداً، ويرى آلاف السنوات من قبل وآلاف السنوات من بعد.

اذاً لا يمكن القول بانَّ تشريع منظومة كاملة من القوانين لجميع الناس على امتداد التاريخ مما يشمل كل شؤون الحياة البشرية عمل غير ممكن؛ وذلك لأنَّ من يحيط بالماضي والمستقبل ويعلم بخفايا وجود الانسان على مدى التاريخ، يمكنه تشريع مثل هذه المنظومة من القوانين.

ب ـ بحث الجانب الاثباتي للسؤال

اما البعد الاثباتي لهذا الإشكال وهو ان ما يُنسب الى الله وقد جاء في القرآن وفي الروايات المتواترة يُعتبر شيئاً محدوداً جداً وخاصة اذا اردنا الاستناد الى يقينيّاته، فكيف يمكنه تلبية حاجات الناس على مدى القرون والعصور؟

وجواب ذلك هو انه من غير الممكن ان نقدّم لكل حالة قانوناً خاصاً يلحظ جميع الظروف الزمانية والمكانية، ويعزى سبب ذلك الى ان القضايا المحتاجة الىٰ القانون ليست محدودة، بل تتسع الى ما لا نهاية له، وفي مقابل ذلك يبقى ذهننا وفهمنا وادراكنا محدوداً. فنحن لا نستطيع ادراك وحصر جميع القضايا بشكل قضايا خاصّة ومعيّنة. ولكن يمكن القول «ان القضايا التي لا حصر لها يمكن حصرها ضمن تبويب محدود». وكل مجموعة من هذه القضايا تدخل تحت عنوان عام يمكن ان يكون له حكم خاص. اذاً «الحكم الكلي ثابت ومحدود، ومصاديقه متغيّرة ولا حصر لها».

من الممكن ان يخضع مصداق لحكم معين في زمنٍ ما، وقد يدخل في ظروف اخرى وزمان آخر تحت عنوان آخر ويتغيّر حكمه. اذاً الموضوعات والتغييرات التي تحصل فيها مختلفة ولا حصر لها. اما العناوين الكلية فذات تناهٍ وثابتةٌ. صحيح ان شؤون الانسان كثيرة وتزداد يومياً وتستجد فيها قضايا كثيرة يومياً تبعاً للتطور التقني واتساع ميادين الحياة الاجتماعية، وكل هذه الشؤون والمستجدّات تحتاج الى قوانين معيّنة تلبّي الاحتياجات. الا ان كل تلك القوانين المتغيّرة تخضع لمعايير ثابتة

وواضحة، ويمكن لمن يعرف تلك المعايير ببيانها الثابت، ان يضعوا قوانين خاصة في موارد معيّنة باذن من شرّع الاحكام العامّة وبيّن معاييرها الكلية.

إنّ المراد من قولنا: «وجوب تطبيق احكام الاسلام في المجتمع» لا ينحصر في الاحكام التي نزلت في القرآن مباشرة من قبل الله؛ لأن هذه الاحكام جاءت في القرآن بشكل كلّي ومطلق. والغَرَض من ذلك هو ان الرسول والامام المعصوم ومن يدركون جوهر تلك الاحكام، ولديهم المعايير والقدرة على معرفة القواعد العامّة والتزاحم بينها وارجحية بعضها على البعض الآخر، يمكنهم تشخيص مصاديق وتعيين اساليب سيادة تلك الاحكام العامة. ولا شك ان كل ذلك يجب ان يتمّ على اساس الاحكام الالهية الكليّة.

المحاضرة العاشرة

القانون واختلاف الرؤى والمنطلقات

١ـ نبذة عن الموضوعات السابقة

قلنا في المحاضرات السابقة في سياق طرح نظرية الاسلام في باب السياسة والحكومة بانَّ المشرّع ـ في الرؤية الاسلامية ـ يجب ان ينتهي في عمله هذا الى الله، وكذلك الحال بالنسبة الى من يقوم بمهمة تنفيذ القانون. أي ان القانون اما ان يبيّنه الله مباشرة عن طريق الوحي ـ وهو ما تبيّنه الآيات المتعلّقة بالقوانين الاجتماعية ـ واما ان تكون تلك القوانين قد بيّنها الرسول والائمة المعصومون عليهم السلام، وتؤلّف قسماً من السنّة.

قسم من هذه القوانين ثابت ودائم ولا يقبل التبدّل، وقسم منها يتغيّر تبعاً لتغيّر ظروف الزمان والمكان، ويقع اختيار تعيينها في عصر الغيبة على عاتق الاقرب الى الامام المعصوم من حيث المعرفة بالدين، ومن حيث التقوى والعدالة، ومن حيث الوعي بمصالح المجتمع. وفي ما يخص الجانب التنفيذي ذكرنا ايضاً ان الله تعالى لا يتصدّى لتنفيذ القوانين بنفسه، وانما يجب ان يضطلع بهذه المهمة شخص، وهو بالدرجة الاولى الرسول صلى الله عليه وآله ومن بعده الامام المعصوم عليه السلام، وبالدرجة الثالثة من يعيّن من قبل النبي او الامام ويكون التعيين بشكلين إما بالعنوان الخاص وإما بالعنوان العام.

وقد ذكرنا في المحاضرة السابقة بأنَّ هذه النظرية قائمة على مجموعة من الاصول

الموضوعة التي يعتبر اوّلها ضرورة القانون للمجتمع، وثانيها وجوب ان يكون القانون الهياً. وبعد هاتين المرحلتين يأتي الدور الى بحث موضوع منفّذ القانون. ولا شك في ان الذين يقرون هذه الاصول ويؤمنون بالدين الاسلامي ومبادئه، لا توجد صعوبة في اثبات تلك النظرية لهم من خلال رعاية نظم البحث ضمن دائرة الدين.

أما بالنسبة الى الذين لا يؤمنون بتلك الاصول وبمبادئ الاسلام، او انّهم يرغبون في بحث الامور بشكل اعمق لكي تكون لديهم قدرة الرد على المخالفين، فينبغي تبيين كل واحد من تلك الاصول لهم بشكل تفصيلي.

٢ـ ضرورة البحث عن القانون في البرهة الحالية

في هذا العصر الذي نواجه فيه تيّارات شتّى في مجال القضايا السياسية، ينبغي التركيز بشكل أكبر على الابحاث النظرية للحكومة والسياسة من وجهة النظر الاسلامية، لنكون قادرين على طرح النظرية الاسلامية باتقان في مقابل النظريات المخالفة، وخاصةً في ضوء ما يبذله الاستكبار العالمي من جهود محمومة للنيل من النظرية الاسلامية في باب الحكومة. اضافة الى ذلك فنحن نعيش في عصر الثورة وفي وقت توطدت فيه ركائز النظام الاسلامي، وهذا ما يفرض استخدام الاساليب المنطقية والعلمية في بيان الرؤى الاسلامية.

نظراً الى ان كبار المسؤولين في البلاد [ايران] قد رفعوا شعار احترام القانون والعمل به، يتعيّن على ابناء الشعب ان يهتموا اكثر بقضية القانون وأساسه واعتباره وحدوده، وان يعرفوا لماذا والىٰ ايّ حدّ يجب علينا الخضوع للقانون؟ وهذه العوامل تضاعف ضرورة بحث المسائل السياسية والحكومية في الاسلام في الوقت الراهن. ومن هنا يجب ان نواصل البحث بصورة علمية وأكاديمية.

٣ـ رؤيتان متضادّتان في تعيين مدىٰ القانون

يعيش المجتمع البشري اليوم حالة من كثرة وتنوّع القوانين، ولو نظرنا الى الكتب التي دُوّنت في القانون منذ خمسين سنة الى الوقت الحاضر، لوجدنا ان تزايد عدد هذه الكتب اتخذ طابع التصاعد الهندسي، وكان عدد القوانين آنذاك قليلا بالمقارنة مع القوانين الموجودة اليوم. وصار المجتمع يشعر بحاجة اكبر الى مزيد من القوانين الجديدة، خاصة في ضوء التعميمات والتعليمات والقرارات التنفيذية والادارية، وإلى زيادة عدد القوانين يومياً. ويبذل المسؤولون غاية جهودهم في سن هذه القوانين وتنفيذها.

وهنا يثار السؤال التالي: هل زيادة حجم القوانين ضروري للمجتمع؟ وان لم يكن ضرورياً فهل هو مفيد؟ وأليس من الافضل ان يكون عدد القوانين محدوداً؟

يبدو هذا السؤال للوهلة الاولى وكأنه سؤال ساذج وغير وجيه؛ لأنه من الواضح ان المجتمع يواجه كل يوم مسائل جديدة وتفرض عليه الحاجة وضع وتطبيق قوانين جديدة. غير ان هذا السؤال يطرح في الاوساط العلمية العالمية بصورة جادة على النحو التالي: الا ينبغي الاكتفاء بالحد الادنى والضروري في تدوين القوانين الاجتماعية؟ ام يجب ان تمتد القوانين الاجتماعية لتشمل جميع شؤون الحياة؟ هذه المسألة مطروحة على بساط البحث في «فلسفة السياسة» و«فلسفة الحقوق» في اعلى مستويات الاوساط العلمية. ويوجد في هذا المجال اتجاهان متضادّان.

هناك فريق يعتقد بأنَّ الناس يجب ان يكونوا احراراً في عملهم ونشاطهم، وينبغي ان يكتفي الجهاز التشريعي بأدنى حد ممكن من القوانين، وان لا يقيد نشاطات الناس بما هو اكثر من الحد الضروري. وهذا ما يذهب إليه الاتجاه الليبرالي، وجوهره ان كل فرد ـ في المجتمع ـ يجب ان يتصرف كما يشاء، ويجب ان توضع مقررات في حد ما يطرأ من ضرورات؛ لكي يتحدد نشاط الافراد في حد الضرورة لا أكثر، ولا ينبغي

ان تتدخل الاجهزة التشريعية والدولة في حياة الناس على الدوام، وتبادر الى وضع القوانين تلو القوانين.

وفي مقابل الاتجاه الآنف ذكره، يوجد اتجاه آخر يدعو الى الشمولية ويرى وجوب تقنين كل شيء، ويجب ان يكون جميع سلوك الناس في الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية و... خاضعاً لقوانين ومقرّرات دقيقة ومشخّصة. ويجب ان تضطلع الدولة بمهمة تنفيذها.

ها نحن قد لاحظنا ان السؤال الآنف ذكره ليس بسيطاً ولا ساذجاً، بل دقيق جدّاً في ما يتعلق بحدود القانون، وما هو نوع القوانين، ومن حيث الكم، الى اي حد يستطيع الجهاز التشريعي سنَّ القوانين، والى اي مدى يجب ان تخضع حياة الناس لسلطة القانون.

٤ـ مصدر القانون في الانظمة الديمقراطية

السؤال عن حدود القانون يتعلّق اساساً بالمذاهب المختلفة الموجودة في مجال فلسفة التقنين التي تطرح فيها الرؤى والتصورات المتباينة في ما يتعلق بحق التقنين والمعايير التي يقاس بها. ومن بين الاتجاهات البارزة في هذا المضمار هو التساؤل عن الجهة المخوّلة في وضع القوانين؟ وما هي المعايير التي يمكن تعيينها في حق وضع القوانين؟

الاتجاه المعروف والمقبول في عالم اليوم هو ان الاشخاص الذين يحق لهم وضع القانون يجب ان يكونوا منتخبين من قِبل ابناء الشعب. اذاً يعود حق التقنين في الحقيقة الى ابناء الشعب أنفسهم، وهم الذين يضعون القوانين لأنفسهم. ونظام الحكم السياسي الذي يتبلور على اساس هذا الاتجاه يسمى ديمقراطياً.

بعد قبول النظام الديمقراطي، وايكال مهمة التقنين الى النواب المنتخبين من قبل ابناء الشعب، يأتي هذا السؤال وهو: هل كل ما تريده وما توافق عليه اكثرية النواب

ـ اي ٥٠٪ باضافة واحد ـ يعدّ قانوناً معتبراً؟ أم هناك حاجة الى امور اخرى، ويتعيّن مسبقاً وضع قوانين تعيّن حدود عمل النواب في مجال التقنين؟ والجواب هو ان الدستور هو الذي يعيّن حدود وحق التقنين؛ أي ان الدستور حاكم على القوانين العادية الموضوعة، وإليه يعود الامر في ما يتعلّق بحدود التقنين.

وهنا يتبادر الى الاذهان سؤال آخر وهو ان لشتّى الدول دساتير مختلفة وخاضعة للتغيير بشكل او بآخر، وتتغيّر احياناً تبعاً لتغيّر نظام الحكم، ويتشكل احياناً مجلس تأسيسي ويدوّن متمماً للدستور. وعلى كل الاحوال نظراً الى التغييرات والتعديلات التي تحصل على الدستور، ألا يوجد جهاز أعلى من الدستور يعيّن حدوده؟ والجواب هو ان هناك جهازاً اعلى من الدستور وهو جهاز حقوق الانسان الذي يعبّر عنه احياناً بالقوانين الطبيعية، والحقوق الطبيعية للناس، وهو حاكم على الدستور ويعيّن حدوده؛ وذلك لأن المجلس التأسيسي لا يستطيع ان يُقحم في الدستور كل ما يشتهي، فما بالك بالقوانين العادية.

٥ـ اساس اعتبار حقوق الانسان

ويأتي هنا مرة اخرى سؤال آخر وهو: مَن الذي شرّع القانون الحاكم على الدستور والذي يعيّن حدود الدستور، ويمكن على اساسه اجراء تعديلات على الدستور؟ ومن الذي عيّن حقوق الانسان التي وردت في «البيان العالمي لحقوق الانسان» او في كتب فلسفة الحقوق، ومن اين تستمد هذه الحقوق اعتبارها؟ والجواب هو ان اعتبارها ـ في العرف الدولي ـ يُستمد من امضاء من وقّعوا هذا البيان، ويحظى هذا البيان بالاعتبار بسبب اقراره من كل دول العالم.

ويبرز هنا سؤال آخر وهو: هل يحظى هذا البيان بالاعتبار لدى من لم يوقّع عليه أم لا؟ فان لم يكن له اعتبار عنده، فانّه لا يحق لأحد إدانة من لم يوقّع على ذلك البيان

ولا يعمل بمفاده، تحت ذريعة عدم احترام حقوق الانسان. والجواب الآخر هو ان الحقوق والقوانين التي تضمّنها الاعلان العالمي لحقوق الانسان ليست قوانين مسنونة وموضوعة بحيث تكتسب الاعتبار بمجرد ان توضع ويوقّع عليها الآخرون، بل هي قوانين واقعية يكتشفها العقل وتحظى بالاعتبار سواء اقرّها الناس أم لم يقرّوها.

هناك في هذا العصر اشخاص قليلون يميلون الى هذه الاتّجاه ويعتبرون حقوق الانسان اموراً واقعية وليست اعتبارية. ولا شك ان اكثر فلاسفة الحقوق والسياسة لا يذهبون الى هذا الرأي، بل يرون ان هذه القوانين والمعاهدات والاتفاقيات والبيانات تكتسب اعتبارها من توقيع مندوبي الدول عليها؛ فاذا وقّعها مندوبو الدول صار لها اعتبار عالمي.

وأخيراً يُثار تساؤل وإشكال جاد وهو: ما الموجب الذي يلزم جميع الدول بقبول هذه القوانين، وما الحجة ضد الدول التي لم توقّع عليها؟ وعلى أية حال فانَّ جذور هذا السؤال لا تنقلع، ويطرح في «فلسفة الحقوق» بحث عن المصدر الذي تنتهي إليه جذور اعتبار القوانين. اما بالنسبة لنا نحن الذين نؤمن بالاسلام وبالله وبالقرآن، فهناك جواب بسيط؛ وذلك لأننا عندما نقول بأنَّ القوانين تتبلور على اساس حكم الله، فانّه ينتهي الامر عند هذا الحد، ولا يبقَ ثمّة موضع للسؤال.

أما الذين لا يريدون السير على هذا المنهج ويرغبون في اثبات كل شيء بالاعتبار، فينتهون الى طريق مسدود؛ لأنهم يرجعون اعتبار كل قانون الى حقوق الانسان، وعندئذ ينبغي البحث عن جذور اعتبارها أيضاً. اضافة الى ذلك لماذا دوّن بيان حقوق الانسان في ثلاثين مادة تقريباً، ولماذا لم تكن المواد المدوّنة اكثر من ذلك او أقل؟ هذه سؤالات حسّاسه وتتبادر الى أذهان أبرع فلاسفة الحقوق في العالم، ولم يقدّموا لها جواباً مقنعاً حتّى الآن.

تدخل الامور التي سبق ذكرها في عداد البحوث الفنية والاكاديمية المعروضة على

مفكري العالم البارزين. واذا شاء شعبنا ان يرتقي بمستواه الثقافي العام، فانه يجب ان يكون على معرفة بهذه المطالب والمفاهيم بشكل او بآخر. ونحن عندما نقول بأننا من دعاة القانون والخاضعين له، فلابدّ ان نكون على بيّنة من المصدر الذي يستقي منه القانون اعتباره، ولماذا والى أي حدٍّ ينبغي ان نكون خاضعين للقانون؟

تطرح اليوم بحوث كثيرة في هذا المجال في الصحف والمجلات والمحاضرات، وتواجه الشريحة المتعلمة هنا، وخاصة الشريحة الجامعية، والمتخصصون في العلوم الانسانية تعلماً وتعلّماً، وخاصة اصحاب النظر في فلسفة الحقوق، وفلسفة السياسة، هذه التساؤلات. ولهذا فنحن مضطرون الى عرض حصيلة تلك الدراسات باسلوب مبسط من اجل الارتقاء بالمستوى الثقافي لابناء مجتمعنا؛ لأننا لو اردنا الدخول في بحث دقيق وتفصيلي لهذه الموضوعات، لكان علينا الاستعانة بما لا يقل عن اربعة فروع من العلوم الانسانية او اربعة اختصاصات في الفلسفة؛ اي علم الاجتماع الفلسفي، وفلسفة الحقوق، وفلسفة الاخلاق، وفلسفة السياسة. واذا شئنا متابعة هذا الموضوع يجب ان ندخل في فلسفات اخرى الى ان يصل الدور الى نظرية المعرفة التي تعتبر أمّاً لكل هذه الفلسفات.

ومن البديهي انه من المفيد جدّاً الاشارة الى منجزات هذه العلوم والى العلاقة الموجودة بين هذه البحوث، للشريحة المتعلّمة ولابناء شعبنا الواعين الذين ترعرعوا في أحضان هذه الثورة وثقافتها.

٦ـ القوانين الواقعية والتكوينية وموقع اختيار الانسان

تجدر الاشارة الى ان لكلمة **القانون** مصطلحين متفاوتين: المصطلح الاول هو المستخدم في العلوم التجريبية والعلوم الدقيقة والرياضيات، والمراد بالقانون في هذه العلوم، العلاقة الحقيقية بين الظواهر. نذكر على سبيل المثال ان القوانين الواقعية

للظواهر تكشف في أيّة ظروف يتبخّر الماء مثلاً، وفي أيّة درجة حرارة يغلي، وفي أيّة ظروف يتجمد، وما هي درجة الحرارة التي تذوب فيها المعادن. اذاً الأمر الذي يبيّن ان درجة الحرارة عندما تبلغ الصفر ينجمد الماء، او انه يتبخّر عندما تصل درجة الحرارة الى المائة، هو امر واقعي موجود في الظواهر الطبيعية. ويتعيّن على الانسان العمل على اكتشاف ومعرفة هذا الواقع والقوانين الموجودة في الكيمياء وفي سائر العلوم التجريبية.

من البديهي ان هذه القوانين ثابتة وتميل الى ما لا نهاية له، وغير خاضعة للاحصاء. وفي ضوء التطور العلمي تتكشف قوانين أكثر، وفي أعقاب كل كشف جديد في أي علم كان، تبرز مئات التساؤلات، ويجب ان يُكتشف قانون جديد بقدر هذا العدد من التساؤلات، ليجيب عليها. وبنفس هذه النسبة تزداد الأسئلة يوماً بعد آخر، ويهتم الانسان بكشف مزيد من القوانين لحل تلك الأسئلة.

وبعبارة اخرى اننا نعيش في هذا العالم في اطار مجموعة لا حصر لها من القوانين. فهناك القوانين المتعلّقة بالعناصر والمركبات الكيميائية، والكائنات الحيّة، وهناك قوانين الفضاء وغير ذلك من الاشياء الاخرى التي لم يتوصّل عقلنا حتّى الآن الى ادراك وجودها.

وهنا يتبادر الى الاذهان هذا السؤال وهو اننا إذا كنا في هذا العالم نعيش في هذه الحلقة الضيّقة التي تحاصرها هذه القوانين التي لا حصر لها، أين اذاً تقع منها حريّتنا واختيارنا؟ هذا السؤال مطروح بصورة جادّة على بساط البحث. ومن هنا فقد طرح في مجال معرفة الانسان الفلسفية سؤال عن حقيقة الانسان وماهيته، وهل هو مجبر كلياً او مختار كلياً؟ ام انه مختار اختياراً مشروطاً ومحدوداً؟ واذا كان اختياره مشروطاً ومحدوداً، فما هو مدى تلك الشروط والحدود؟

وهناك مسائل اخرى مطروحة في الاوساط الفلسفية في العالم منها مسألة: القضاء

والقدر، والجبر والتفويض، ومسائل اخرى من هذا القبيل، ولازال البحث جارياً فيها بصورة جادّة. نذكر في هذا السياق فريقاً يعتقد بالوجودية ويرى ان للانسان حرية مطلقة ويمكنه ان يفعل ما يشاء، كما كان يقول جان بول سارتر: «ان اردت ان تنتهي حرب فيتنام، فهي تنتهي!» بمعنى ان الانسان يتمتع بدرجة من الارادة بحيث انه لو اراد ان يوقف حرباً مدمّرة تقضي على ملايين الناس، لأوقفها. وهذا الكلام مبالغ فيه طبعاً، ولكن يوجد مثل هذا الاتجاه الذي يرى للانسان ارادة وقوّة مطلقة وغير محدودة.

وفي مقابل هذا الاتجاه، هناك اتجاه آخر يرى ان اختيار الانسان مجرد فكرة خيالية فجّة، وان الانسان محاصر في اطار مجموعة من القوانين الجبرية، ولكنه يتوهم بأنّه مختار. ويوجد بين هذين الاتجاهين، اتجاه وسط يرى ان الانسان مختار في حدود القوانين المختلفة التي تحكم العالم. أي إننا لو صوّرنا القوانين التي تحكم العالم على شكل دوائر، فانَّ الانسان يستطيع ممارسة اختياره داخل حدودها، وليس أبعد من ذلك.

بعد ان اتضح باننا من الناحية التكوينية تحت سيطرة مجموعة من القوانين، يتبادر الى الاذهان هذا السؤال: هل لدينا القدرة على كسر هذه القوانين والتغلب عليها وتسخير الطبيعة لارادتنا، وهدم حدودها لنعيش حياة لا تتحكم فينا القوانين الطبيعية؟

الجواب عن ذلك هو ان التصور المذكور مجرد خيال ووهم؛ وذلك لأن تسخير الطبيعة يستلزم كشف قانون آخر من الطبيعة ذاتها. مثلاً في الطب لو نجحنا في معالجة مرض او تمكنّا من القضاء عليه كلياً، فانّما يأتي هذا النجاح بفضل كشف قانون آخر من الطبيعة وتطبيقه. والحقيقة اننا لم نستطع قهر الطبيعة بقانون من عندنا، وانما اكتشفنا قانوناً آخر من الطبيعة واستخدمناه. اذاً الخروج من نطاق القوانين التكوينية مستحيل. والحياة معناها معرفة واستخدام القوانين التكوينية، وهي تلك القوانين التي اودعها الله في الطبيعة، والخروج منها خروج من العبودية التكوينية الثابتة للانسان.

وكما سبقت الاشارة فانَّ الانسان يستطيع ان يناور ضمن نطاق محدود وفي داخل الدوائر التي تؤلّف مجموعة القوانين التكوينية، وليس أمامه إلا مجال محدود للاختيار وممارسة خياراته بين القوانين العلمية والتكوينية بحيث يستطيع استخدام قانون مقابل قانون آخر لمصلحته الذاتية. وهذه المجالات المحدودة تمثّل نطاق خيارات الانسان.

٧ـ القوانين التشريعية والإلهية كفيلة بسعادة وكمال الإنسان

هل يمكن للانسان ان يتصرف على صعيد القيم حسب ما يشاء في دائرة قدرته على الاختيار، ام يجب عليه الالتزام بحدود وضوابط معيّنة؟ وهل توجد في هذا المجال قوانين يجب على الانسان تطبيقها؟ والجواب هو: نعم، توجد في هذا المجال ايضاً قوانين، ولكن ليست من سنخ القوانين التكوينية، وانما هي قوانين تشريعية واعتبارية، او هي قوانين قيمية، او حسب التعبير الذي استخدمه القدماء منذ آلاف السنين، هي قوانين ضمن دائرة العقل العملي ـ في مقابل القوانين الواقعية الموجودة في دائرة العقل النظري ـ اي يجب ان يحكم العقل العملي في ما يتعلق بالسلوك الاختياري للانسان.

لا ريب في ان تطبيق القوانين التشريعية التي تركت للانسان حرية تطبيقها، كفيلة بوصوله الى الغاية النهائية؛ اي بلوغ الكمال المنشود. وأما التمرّد عليها فيفضي الى السقوط، بل يتحول الانسان عند ذاك الى ادنى من ايّ حيوان. وهذا المسير يؤيده القرآن الكريم حيث يقول:

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ».[1]

١. سورة التين، الآيات ٤ ـ ٦.

هناك ذروة يستطيع الانسان بلوغها والوصول الى قرب الله وجواره من خلال الاستفادة من الطاقات العظيمة التي اودعها الله فيه. كما انه يستطيع من جهة اخرى فيما اذا خالف قوانين الله وعصى اوامره ان يسقط الى مرتبة ادنى من كل حيوان. اذاً الانقياد للقوانين التشريعية والقوانين الاعتبارية والقيمية، او حسب تعبير الدين: طاعة الله، او معصيته تدخل ضمن دائرة اختيار الانسان؛ فان آمن باحكام الله وامتثل لها، فانه ينال السعادة الروحية والمعنوية ويبلغ السكينة والسلامة، والا فانه يسقط.

ومثل ذلك كمثل التعليمات الصحية التي يقدّمها لنا علم الطب، فان التزمنا بها فان في ذلك سلامتنا، وان اهملناها أدّت الى مرضنا والمخاطرة بسلامتنا وانفسنا.

وبما ان الانسان حر في الالتزام بالتعليمات الصحية او اهمالها، فهو ان اراد سلامته والحفاظ على صحّته وقواه، عليه ان يلتزم بها، وان شاء المرض وفقدان السلامة فهو يتجاهل تلك التعليمات. اذاً واقع الحال هو ان الصحّة والسلامة لا تتيسّر من دون التمسّك بالتعليمات الصحية. ومن الطبيعي ان هذه الحالة لا تستلزم القول بالجبر؛ لأن الالتزام بالتعليمات الصحية والحفاظ على السلامة او تجاهل تلك القوانين الصحية، كله بيد الانسان وهو حر في تطبيقها فان طبّقها كانت النتيجة بقاءه سالماً معافى، وان تجاهلها واجه الخطر والمرض.

إنَّ ما سبق ذكره حول الجسم، يصدق على الروح ايضاً. وكما للجسم سلامة ومرض، كذلك الروح لها سلامة ومرض. وسعادة الروح وسلامتها رهينة بالتزامها بالتعاليم والارشادات. والالتزام بتلك التعاليم والقيم المعنوية يجلب للروح الكمال والسكينة والسلامة. والا فانَّ الروح تمرض. قال الباري تعالى في هذا المعنى:

«فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً...».[1]

الشخص الذي يكون على منحدر يستطيع ان يجري بسرعة وتعجيل بحيث لا

---

١. سورة البقرة، الآية ١٠.

يستطيع بعدئذ السيطرة على نفسه، فيسقط ويموت. ولكن إذا اراد الحفاظ على سلامته يتعيّن عليه التحرك بحذر وان يسيطر على حركته بحيث يستطيع التوقف فيما اذا وصل الى نقطة خطيرة عند النزول من المرتفع. وفي القضايا المعنوية هناك ضوابط واقعية أيضاً، وتبلغ الروح سلامتها وسعادتها الابدية في ظل الالتزام بالقوانين الالهية. ولا يمكنها تحقيق سعادتها الابدية بدون الالتزام بتلك التعاليم والاحكام والقوانين.

والانسان حر ومختار طبعاً ويمكنه القول بأنّه لا يريد السعادة وانما يريد دخول جهنّم، ولا يمنعه احد، والحرية التكوينية تمهّد له هذا الخيار. ولكن اذا اراد السعادة والقرب الالهي، فلابد ان يكون منقاداً لحكم الله ولا يمكنه التصرّف وفق ما يشتهي؛ لأن الانقياد لرغبات القلب وأهواء النفس، يؤدي الى الضلال والانحراف عن الحق:

«أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوٰاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلىٰ بَصَرِهِ غِشٰاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَ فَلاٰ تَذَكَّرُونَ».[١]

ومن يتبع اهواء نفسه ورغبات قلبه يُصاب بالعمى والصمم، ولا يمكنه ادراك الحقيقة والواقع. وحتّى لو إكتسب كمياتٍ كبيرة من المعلومات، تغشى بصره غشاوة تحجب عنه الحقائق.

وقصة بلعم بن باعورا درس وعبرة لنا في هذا المجال، وكيف انه نال ارفع المناصب العلمية وبزَّ كل العلماء، الا انه هوى الى الحضيض حتى أنّ الله قال فيه:

«وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنٰاهُ آيٰاتِنٰا فَانْسَلَخَ مِنْهٰا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطٰانُ فَكٰانَ مِنَ الْغٰاوِينَ * وَلَوْ شِئْنٰا لَرَفَعْنٰاهُ بِهٰا وَلٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوٰاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ».[٢]

أجل، يمكن للانسان في ضوء الحرية التي منحه اياها الله ان يسقط الى هذا الحد. ولكنه اذا اراد الانسان نيل السعادة فعليه ان يلتزم بمجموعة من الاحكام التي لا

---

١. سورة الجاثية، الآية ٢٣.
٢. سورة الاعراف، الآيتان ١٧٥ ـ ١٧٦.

تنحصر في اطار واحد، وانما تتوزّع على عدّة ابواب وتُقسم الى عدّة انواع. وعلى هذا الاساس فان الضرورة تستدعي ان يُبيّن للمطلعين على الثقافة الاسلامية والمهتمّين بارتقاء المستوى الثقافي باننا نحتاج في حياتنا الى عدّة انواع من القانون.

٨ـ اختلاف القوانين الحقوقية عن القوانين الاخلاقية

المراد مما يُعرف بيننا باسم القانون هو القانون الحقوقي. والقوانين الحقوقية عبارة عن مجموعة من القرارات التي تُسَنُّ من قِبل مصدر معتبر، وتتكفل بتنفيذها سلطة اسمها السلطة التنفيذية (الحكومة)، وعند الضرورة تستخدم اسلوب القوّة لفرض تلك القوانين على الناس وتعاقب المتخلّفين عن تنفيذها. والقوانين الحقوقية بمعناها العام تشمل القوانين الجزائية أيضاً حيث يتكفل علم الحقوق ببيانها. فاذا قال قائل بأنَّ واجب الحكومة ينحصر في بيان القانون للناس، وحثهم على عدم السرقة مثلاً او عدم الاعتداء على أعراض الناس، ولكن لا يحق لها معاقبة المتخلّفين عن تنفيذه؛ لأن هذا العمل يتعارض مع حرية الإنسان، فلا أحد يقبل منه هذا الرأي طبعاً. والقول: «بما ان الانسان حر، فانه لا يحق لأحد معاقبته اِذا خالف القوانين الحقوقية» يعني في الحقيقة أن وجود القوانين الحقوقية وعدم وجودها يستويان. بينما الفلسفة من وجود القوانين الحقوقية هي ان تكون ذات ضمانة تنفيذية. وهنا يكمن الفارق بينها وبين القوانين الاخلاقية، وان كانت هناك فوارق اخرى أيضاً.

جاء في الاخلاق مثلاً «أدِّ الامانة ولا تخنها» وهذا أمر اخلاقي؛ فلو خانها احد، فانه لا يعاقب ولا يُسجن بتهمة الاتيان بعمل منافٍ للاخلاق، ولكنه يُلاحق ويسجن لو ارتكب مخالفة للقوانين الحقوقية، وتطبّق عليه عقوبات خاصّة في ضوء القوانين الجزائية، بتهمة التحايل مثلاً. اذاً فلابد من وجود سلطة قاهرة تتكفل بمعاقبة المتخلّفين وتطبق القانون عليهم بالقوّة. واستخدام القوّة أمر ملازم للقوانين الحقوقية،

وبفقدانها لا يبقى للقوانين الحقوقية ايُّ معنى. أما القوانين الاخلاقية فليست كذلك ولا تستلزم وجود قوّة قاهرة، الا اذا كانت ذات جانب حقوقي.

لا شك ان الدين يتضمن مجموعة احكام إلهية تعالج علاقة الانسان مع الله، مثل حكم الصلاة، والصوم، والحج، وما شابه ذلك. ومثل هذه الاحكام موجودة في الاديان فقط. وهنا يتبادر الى الذهن هذا السؤال: هل يمكن ان تكون في الدين قوانين حقوقية؟ ام ان الدين يهتم بتبيين علاقة الانسان مع الله فحسب؟ هذه الشبهة وهذا السؤال مطروح على نطاق واسع في الجامعات وفي المطبوعات. ويتعيّن على جميع الاعزاء؛ سواء الجامعيين الذين يتعاملون مع هذه الامور مباشرة ام الآباء والامهات واقاربهم، ان يكونوا على بيّنة من هذه الشبهات؛ وذلك لأن هذا الكلام ينتقل عن طريق طلّاب الجامعات والشريحة المتعلّمة الى باقي الشرائح الاجتماعية، ويؤثر على ثقافتنا العامّة. اذ سيأتي يوم يحل فيه هؤلاء الطلاب الشباب محل الآباء والامهات، وسيكوّنون الشرائح الاساسية للمجتمع بصفتهم القوى المؤثّرة فيه. فلو ان ثقافة هذا الطيف الواسع تغيّرت، فستتغير ثقافة المجتمع كلياً بعد جيل واحد. اذاً ينبغي ان نحذر ولنعلم ولنتنبّه الى طبيعة الثقافة الآخذة بالتبلور والانتشار في المجتمع.

٩ـ اختلاف الاتجاه الاسلامي عن الاتجاه الليبرالي

من الامور المطروحة اليوم وجوب الاكتفاء في سنّ القوانين بالحد الأدنى. وهذا اتجاه ليبرالي معروف في العالم وكتبت حوله بحوث وكتب كثيرة. وهناك من يرى على اساس هذا الاتجاه بأنَّ المشرّع والدولة لا ينبغي ان يتدخلا في حياة وشؤون الناس بشكل واسع؛ لأنه كلّما كان تدخُّل الدولة أقل، حقق المجتمع تنمية اكثر. ومن الطبيعي ان لهذا الاتجاه تبعات ومستلزمات تتغلغل الى سائر ميادين الحياة الاجتماعية.

للاتجاه المذكور منطلقات من علم الاجتماع ويقوم على واحدة من رؤيتين

مطروحتين في علم الاجتماع. تذهب الرؤية الاولى الى القول بأصالة المجتمع، وينبغي على أساس هذه الرؤية ان تكون القوانين شاملة وتغطي كل ميادين الحياة، ويجب ان تتقلص الحرية الفردية الى ادنى حد ممكن. بينما تدعو الرؤية الثانية الى أصالة الفرد، ويتعيّن على اساسها ان يتمتع الفرد بأعلى حدٍّ ممكن من الحرية، وتتقلص القوانين الاجتماعية الى أقل ما يمكن لتكون اقل تقييداً للانسان.

الاتجاه السائد في المجتمع الغربي في الوقت الحاضر هو اتجاه اصالة الفرد، ومنه انبثقت الليبرالية، والليبرالية فكرة تدعو الى تقليص القوانين الى الحد الادنى، ليتمتع الناس بأكبر قدر ممكن من الحرية، وليتصرف كل واحد منهم كيفما يشاء.

وقبل ان نستعرض رأي الاسلام في هذا المجال، لابد من الاشارة الى ان موضوع الحد الادنى من القوانين او الحد الاكثر منها، يرتبط بأقسام متعددة من العلوم الانسانية مثل: علم الاجتماع الفلسفي (أصالة المجتمع او اصالة الفرد)، وفلسفة الاخلاق لفهم المعيار الذي تقاس به القيم والفضائل، وهل الاخلاق والقيم حاكمة على القانون، ام القانون هو الذي يعيّن القيم؟ ويرتبط هذا الموضوع ايضاً بفلسفة الحقوق، وكذلك بفلسفة السياسة.

تذهب الرؤية الاسلامية الى ان شؤون الانسان كلّها مرتبطة بمصيره النهائي؛ أي ان كل عمل في هذه الحياة له تأثير في سعادته الابدية او شقائه الابدي. وخلاصة الرؤية الاسلامية هي ان «الدنيا مزرعة الآخرة». وهذا معناه ان كل ما يزرعه الانسان في الدنيا وكل عمل يعمله، تظهر نتيجته في الآخرة فإمّا ان يكون سبباً لسعادته أو مدعاة لشقائه. ولو اننا جعلنا هذه الرؤية اساساً ومنطلقاً، فهل يبقى ثمة شيء لا يستلزم وجود القانون؟ والحاجة الى القانون تعني هنا ان القانون يدل الانسان ويرشده الى الطريق والمنهج والخيار والاسلوب الذي يوصله الى الهدف. أي ان المجتمع اذا كان بحاجة الى الأمن، فلا ينبغي لأحد ان يعتدي على اموال واعراض

الناس، والا فان ماله وعرضه سيكون عرضة لاعتداء الآخرين. وهذا ما عبّر عنه الشاعر بقوله:

تسرق مال المسلم وان سُرِق مالك   تنادي ليس هناك مسلم

طبيعة الانسان انه يطلب المنفعة ويفكّر بمصلحته فقط، وهو لا يتوانى عن أي جهد في هذا المضمار. ولكن عندما يهدد الخطر مصلحته فانه يحتمي بالقانون. اذاً لابد من وجود القانون في المجتمع دفعاً لبواعث التضاد والتزاحم ولغرض ارساء التعاون والأمن، ولمنع الظلم والعدوان على الآخرين، ولبيان حقوق كل فرد، وتعيين حدود الظلم والعدل، وليعرف الناس في ضوئه ما هو العمل الظالم وما هو العمل المنسجم مع العدل، والا فكل شخص يعتدي على حقوق الآخرين، والآخرون يعتدون على حقوقه. وبالنتيجة لا يبقى أمان ولا استقرار ولا سعادة اخروية، ولا ينال اي شخص متطلباته الفطرية.

وعلى هذا الاساس تذهب الرؤية الاسلامية الى ان لكل حركاتنا وسكناتنا سواء على صعيد الحياة الفردية، ام العائليّة، ام الاجتماعية، وحتى العلاقات الدولية، نظاماً واحكاماً، وان للاسلام احكامه لكل شأن من شؤون الحياة، ومن جملة ذلك قوانينه الحقوقية والاجتماعية. وللاسلام احكامه حتّى بشأن ما يخطر على ذهن الانسان من افكار وخواطر، حيث ينص على ان المرء المسلم لا يحق له ان يذهب بخواطره الى حيث ما يشتهي، ويظن السوء بالآخرين: «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ».[1] وبالقدر الذي يؤدي فيه اهمال التعليمات الصحية الى المرض وتهديد سلامة الفرد والمجتمع، فالمجتمع يتضرر ايضاً من جرّاء عدم تطبيق احكام الاسلام.

ان ما سبق قوله ـ بأنَّ أيّاً من شؤون الإنسان لا تخرج من دائرة القوانين الاسلامية والانسان مكلّف حتّى بضبط افكاره وخياله ـ لا يعني سلب حرية

---

١. سورة الحجرات، الآية ١٢.

الانسان، وانما يرسم له النهج الصحيح للانتفاع من الحرية، ويضع امامه سراجاً يكشف له كيفية الانتفاع السليم منها. ولا تنطوي هذه القوانين على عقوبة دنيوية وانما تقتصر على العقاب الاخروي مادامت في معزل عن الحياة الاجتماعية للانسان؛ فالذي يسيء الظن في اخيه المؤمن لا يُعاقب في الدنيا بل يلقى عقاب عمله هذا في الآخرة. ولكن اذا خالف القوانين الاجتماعية، وتجاهل المصالح الاجتماعية، فانه يلقى عقوبة دنيوية. والحقيقة هي ان العقوبة الدنيوية ملازمة لكل القوانين الحقوقية، لكن لا تقتصر على القوانين الحقوقية في الدين الاسلامي. وأي جهاز قانوني يسن قانوناً اجتماعياً لغرض حفظ النظام الاجتماعي فانه لا مناص له من وضع عقوبات لحالات المخالفة والعصيان.

وخلاصة الكلام هي ان الحياة الاجتماعية لا تستقر بدون وجود قوانين مقيّدة للحريات. وكلّما كانت الحياة الاجتماعية اكبر واوسع، استدعى الامر وجود قوانين اجتماعية أكثر الى جانب ضمانات تنفيذية لها.

المحاضرة الحادية عشرة

ملاك اعتبار القانون

١ـ ضرورة الدراسة المعمّقة للقضايا السياسية الشمولية

استعرضنا في محاضرات سابقة، في سياق شرح النظرية السياسية الاسلامية، بحوثاً اشرنا فيها الى ان هذا الموضوع يمكن تناوله على نحوين: احدهما بصورة بحث جدلي يجري عادة بغض النظر عن كون المخاطب مؤمناً بالاسلام وبالمذهب الشيعي، أو كان يعتنق معتقدات وقيماً اخرى، وإنّما تُتخذ الاصول والاسس المبدئية المقبولة لدى الطرفين بعنوان أنها اصول موضوعة محوراً للبحث. ويتواصل البحث الى النهاية استناداً الى تلك المقدّمات. والنحو الثاني من البحث برهاني ويتم من خلال تنظيم وعرض براهين عميقة وعقلية وتُبحث فيه جميع جوانب الحوار حتى الاصول الموضوعة، وتتركز فيه الجهود ـ من خلال التعويل على القطعيات والبديهيات ـ لإقامة برهان عقلي واضح ومحكم على المدّعى.

ورغم ان البحث البرهاني مُمِل ويستدعي وجود مخاطبين خاصّين، وهو اكثر ما يتناسب مع الاوساط العلمية والاكاديمية، ولكن ينبغي الالتفات الى ان شعبنا قطع أشواطاً لا يُستهان بها على طريق الارتقاء الثقافي وكسب المعلومات. والمعلومات التي لدى الكثير من شبابنا اليوم وخاصة في مجال القضايا الدينية والسياسية، تفوق معلومات بعض العلماء السابقين. وهذا ما يستوجب مواصلة الابحاث البرهانية

العميقة، من اجل رفع المستوى الفكري والثقافي لابناء شعبنا خاصة في الميادين ذات العلاقة بأساس النظام وبالمعتقدات الاسلامية الأصيلة، لكي تكون لديهم القدرة على رد الشبهات، ولا يقعوا تحت تأثير الآخرين.

نحاول هنا استعراض الموضوعات المتعلّقة بالاصول الموضوعة للبحث، باسلوب بسيط وبعيد عن المصطلحات العلمية والفلسفية المعقّدة، ونسعى أيضاً الى ترسيخ الجذور العقلانية لهذه الاعتقادات في الاذهان، لكي تكون اقل تأثّراً أمام سيل الشبهات.

المهمة الاساسية التي تضطلع بها الحكومة والنظام السياسي هي ان تكون داعمة وضامنة تنفيذية للقوانين الحقوقية في المجتمع. وهنا يتضح الفارق بين القوانين الاخلاقية والقوانين الحقوقية والسياسية؛ لأن القوانين إنّما تكون أخلاقية لعدم وجود ضمانة تنفيذية خارجية لها، ويتمسك بها المرء انطلاقاً من معتقداته وحوافزه المعنوية ويعمل بها. وأما القوانين الحقوقية فلها ضمانة تنفيذية خارجية.

ومن خصائص القوانين الحقوقية انّها تفرض على الناس من قِبل المجتمع والجهاز التنفيذي. وحتى إذا لم يكن الشخص مؤمناً بها فهو ملزم بالانصياع لها. وفي حالة امتناع الافراد عن الامتثال للقوانين تصبح الحكومة ملزمة باستخدام أساليب القوّة ضدهم، وحتى انها تلجأ الى استخدام السلاح اذا اقتضت الضرورة ذلك.

بالنظر الى ما أخذ المسؤولون يطرحونه بعد انتصار الثورة [الاسلامية في ايران]، وخاصّة بعد النزاعات الداخلية والاغتيالات العمياء، من شعارات العمل بالقانون حتى ان احدى السنوات الاولى بعد الثورة سميت عام القانون، ولازالت جميع الحكومات ترفع هذا الشعار، وخاصة ان احد الشعارات الاساسية والقيّمة للحكومة الحالية هو تطبيق القانون على صعيد البلاد والتصدّي للمخالفات القانونية؛ فان الضرورة تستدعي اولاً وقبل كل شيء مناقشة قضية القانون ومدى اعتباره، وتقديم جواب مناسب عن الشبهات والاسئلة التي تُثار في هذا السياق.

٢ـ دائرة وملاك اعتبار القانون

من الأسئلة والشبهات التي تتبادر الى اذهان الكثير من الافراد هو: ما مدى اعتبار القانون؟ ومن اين يكتسب القانون هذا الاعتبار؟ وأساساً ما هي ضرورة امتثال الافراد للقانون؟ وأي قانون يحظى بمثل هذا الاعتبار بحيث يُطاع كلياً؟

وقبل التطرّق الى هذا البحث والاجابة عن هذه الاسئلة، لابد من الاشارة الى هذه المسألة وهي اننا نحن المسلمين الموالين للنظام الاسلامي، وكلام الامام وقائد الثورة حجّة بالنسبة لنا، نعتقد بلا شك او غموض بأنَّ قوانين الدولة الاسلامية سواء كانت لوائح مجلس الشورى الاسلامي او قرارات مجلس الوزراء وحتى التعليمات التي تعممها الوزارات على الدوائر، واجبة التطبيق. وبناءً على قول سماحة الامام الخميني﴿ حين قال بان قرارات الدولة الاسلامية واجبة الطاعة، فاننا ملزمون بالعمل بها. ونحاول الالتزام بأدق قوانين وقرارات الدولة الاسلامية، حتى وان كانت مخالفة لرأينا وفتوانا الفقهية.

تجب علينا طاعة احكام وقوانين الدولة الاسلامية وطاعة ولي أمر المسلمين، ولا شك لدينا في هذا الخصوص. حينئذ اذا تساءلنا عن ملاك اعتبار القانون، فانه ينبغي ان لا يحصل وهمٌ في اننا نريد التشكيك في وجوب طاعة القوانين الحكومية [في ظل الدولة الاسلامية]، بل غايتنا ترسيخ الجذور والاسس الفكرية لوجوب إتّباع الحكومة الاسلامية. نركز جهودنا لتوضيح دواعي طاعتنا لقوانين الدولة الاسلامية. ويتعين ان يتّضح ما هو مصدر اعتبار القانون بحيث ان الدولة عندما تعلن يوماً معيّناً عطلة عامّة، او تعيّن مقداراً من الضرائب علىٰ من تشملهم قوانين الضرائب، او عندما تشرّع قوانين الظروف العادية، او تعلن النفير العام وتطبق قوانين طارئة في الظروف الاستثنائية كظروف الحرب مثلاً، ينبغي ان يعرف الناس الموجبات التي تدعوهم الى العمل بتلك القوانين والقرارات. اذ ان مجرّد إصدار الاوامر من قِبل شخص معيّن ليس كافياً لانقياد الناس وعملهم بتلك القرارات والقوانين.

وعلى صعيد آخر يتعلّق بحثنا بـ «الفلسفة السياسية»، ومسألة القانون واعتباره ولزوم الامتثال له تُعدّ من البحوث الاساسية في كل الانظمة السياسية ولا تختصّ بالنظام الاسلامي. والمطلعون على ابحاث «فلسفة السياسة» و«فلسفة الحقوق» يعلمون بانَّ المفكرين والمتخصصين في هذين الحقلين من حقول المعارف البشرية بذلوا جهوداً من اجل تسليط الاضواء على هذا الموضوع، وقدّموا آراء متعددة مدعومة بالادلّة، بيد انهم لم يتوصّلوا حتّى الآن الى رأي قطعي وبرهاني يصمد أمام الانتقادات. وأهمُّ الآراء التي عرضها هؤلاء العلماء في باب ملاك اعتبار القانون، تتلخص في ثلاث نظريات:

أ ـ نظرية العدالة

يرى البعض ان العدالة هي ملاك اعتبار القانون. فاذا شُرّع قانون على اساس العدالة وحفظ حقوق الناس، يغدو معتبراً ويتعيّن على الناس طاعته. ولكنه اذا لم يُشرَّع على أساس العدل، فانّه لا يحظى بأي اعتبار.

ب ـ تلبية متطلبات المجتمع

تذهب النظرية الثانية الى ان ملاك اعتبار القانون يكمن في تلبية متطلبات المجتمع. وبما ان افراد المجتمع يعيشون حياة اجتماعية فمن الطبيعي ان لهم متطلباتٍ لا تنحصر في الجانب الفردي والذاتي. ومع ان الناس لديهم مثل هذه المتطلبات الفردية، الا ان هذه المتطلبات اجتماعية في اساسها، وتنبثق من ظروف الحياة الاجتماعية. نذكر مثلاً ان الاهتمام بالصحة العامّة حاجة اجتماعية. ومع ان كل شخص في نطاق حياته الفردية والمنزلية يهتم بالجانب الصحّي إن شاء، الا ان القضية اذا تعلّقت بالاهتمام بالصحّة العامّة والتعليمات الفردية، ودفع الاشخاص فرداً فرداً الى الاهتمام بالصحة العامّة، عند

ذاك يكون الامر في غاية الصعوبة ويواجه مشكلات عسيرة، ويصبح من الضروري ايجاد جهاز أعلىٰ من الجهود الفردية يتخذ القرارات والخطوات العملية لتلبية هذه الحاجة العامّة. فعندما ينتشر في المجتمع مرض معدٍ كالطاعون مثلاً، فانه لا يمكن للاجراءات الفردية ان تحدّ منه، بل لابد من ان ينهض بالامر جهاز حكومي ليوقف انتشار المرض ويوفر مستلزمات الصحّة العامّة ـ عن طريق القيام بعملية التلقيح وما شابه ذلك ـ ومن واجب الدولة ان تصدر قرارات ولو مؤقّتة، تلزم الناس بالتلقيح خلال مدّة معيّنة. (وكما ذكرنا سابقاً ان المراد من القانون بمعناه العام يشمل القرارات والتعليمات الواجبة التنفيذ والتعميمات).

والملاحظ هنا بما ان الصحة العامّة حاجة اجتماعية والاهتمام بها ضرورة اجتماعية، فقد وضعت قوانين لتلبية هذه الحاجة، والكل ملزمون بتطبيق هذه القوانين. وهكذا الحال في ما يتعلّق بالحفاظ على البيئة والاهتمام بنظافة وزينة البيئة الحيويّة وتلبية المتطلبات العامّة حيث تكلّف الدولة اجهزة معيّنة لانجاز هذه المهام، والناس ملزمون ايضاً بالامتثال للقوانين والتعليمات التي تصدر عن هذه الاجهزة.

إذاً القوانين والاجهزة التي توجدها الدولة مثل جهاز التعليم والتربية، والصحّة والعلاج وما شابه ذلك من الوزارات، وما تصدره من تعليمات وقرارات، تصب كلّها في سياق هذه الحاجة الاجتماعية ومصالح ابناء المجتمع. وعلى هذا الاساس تكتسب مشروعيّتها.

جـ ـ ارادة الشعب

يذهب البعض الى القول بأنَّ ارادة الشعب هي المعيار في اعتبار القانون، ويرى هؤلاء بأنَّ القانون قد وضع من اجل تلبية متطلبات المجتمع. ولهذا السبب عندما يطلب أبناء الشعب شيئاً من الحكومة او من السلطة التشريعية، فانّ مجلس الوزراء ونواب

الشعب في المجلس يصادقون على قانون معين. وبما ان القانون مُستلهم من ارادة الشعب فهو معتبر، وعلى ابناء الشعب ان يهتموا بتطبيق القانون والامتثال له. الحقيقة هي ان السبيل لتحقق ارادة الشعب عينياً انما يكون بانتخاب نواب المجلس الذين يشرّعون القوانين انطلاقاً من حاجة وارادة الشعب.

وعلى هذا الاساس لو لم يكن لنواب المجلس المنتخبين من قبل الشعب حق التشريع، لأصبح انتخابهم من قبل الشعب عقيماً. وإذا كان يحق لهم التشريع ولكن القوانين التي يشرّعونها غير واجبة التطبيق، فانه يصبح التشريع عندئذ عبثاً ولغواً لا اكثر.

ما ذكر آنفاً عبارة عن ملخّص لآراء فلاسفة الحقوق والسياسة في باب منشأ اعتبار القانون. ومن الطبيعي اننا بصفتنا مسلمين نعتقد بانَّ ارادة الله هي معيار اعتبار القانون. ونؤمن بأن كل ما يأمر به الله، يفهم على انه قانون ويحظى بالاعتبار. والرأي الاخير انّما يكون مقبولاً لدى المؤمنين بالله وبالدين.

(نغض النظر عند دراستنا ونقدنا النظريات المذكورة آنفاً عن اسلوب التحليل العلمي الموسّع والاكاديمي، ونكتفي بما يتناسب مع فهم عامّة الناس من النقد والدراسة).

٣ـ إشكال على النظرية الأولى

اتضح في النظرية الاولى ان اعتبار القانون انّما يكون برعاية العدالة. وهنا يتبادر الى الاذهان سؤال مهم تناوله الكثير من علماء العالم الكبار ودوّنوا كتباً في دراسته والاجابة عنه، وهذا السؤال هو: أصلاً ما هي العدالة، وكيف تتحقق؟ ونظراً الى ان مفهوم العدالة واضح لدى الجميع، فقد شغل هذا السؤال المنظّرين السياسيين والحقوقيين على نطاق واسع. ولهذا السبب تفاوتت الافهام والرؤىٰ للعدالة.

هل تتحقق العدالة فيما لو حصل كل الناس على قسط متساوٍ من ثروة المجتمع، أم لا؟ أي لو ان نظاماً سياسياً وفّر جميع المستلزمات والمتطلبات بحيث يحصل الناس كلهم على حظ متساوٍ من المسكن والملبس ووسائط النقل، فهل يعني ذلك تحقق العدالة، وفي غير هذه الصورة يكون الظلم هو السائد؟

طُرح مثل هذا الاتجاه في المذهب الماركسي، وانتهى الامر الى ظهور النظرية الشيوعية. وبات اصحاب هذه النظرية يُنادون ـ في شعاراتهم على الأقل ـ انهم بصدد توفير ظروف ومستلزمات مجتمعٍ خالٍ من الطبقية. وفي هذا المجتمع يعمل كل شخص حسب طاقته وينال نصيباً على قدر حاجته. غير انهم ادركوا لاحقاً عدم امكانية تحقيق هذه الغاية عملياً؛ لأن هذا المنهج يواجه تحديات منها تعارض العدالة مع الحرية. ولهذا السبب تراجعوا واعادوا النظر في شعاراتهم واستقر رأيهم على ايجاد الحكومة الاشتراكية. ولكن في الوقت نفسه استمرّوا في طرح الحكومة الشيوعية كفكرة مثالية.

عندما رأى ماركس بأنَّ اكثرية الشعب وخاصة طبقة العمال والفلاحين تعاني الظلم قال بأننا يجب ان نقف في وجه هذا الظلم والجور، ونسير في اتجاه يوفر حقوقاً متساوية للجميع، اي باتجاه ايجاد مجتمعٍ خالٍ من الطبقات، «التركيبة الحديثة» ويتساوى فيه الافراد مساواة تامة ويكون مجتمعاً مثالياً واشبه ما يكون بجنّة على الارض. وتلقف اصحاب الميول الاسلامية الترقيعيّة هذه الافكار واضافوا إليها صبغة «اسلامية» فقالوا «الطبقة الجديدة التوحيدية». وهنا ينبغي ان نرى هل تتحقق العدالة اذا تساوى كل الناس؟

وفي مقابل ذلك يرى البعض ان العدالة هي ان ينال كل امرءٍ نصيباً من معطيات المجتمع على قدر جهده؛ اي انه اذا عمل شخص عملاً فانه يجب ان يحصل على أجرٍ مكافئ لقيمة عمله. وهذا يعني لو ان شخصاً تكاسل ولم يعمل، فانّه لا ينبغي ان يحصل

بقدر ما يحصل عليه الآخرون من المنافع الاجتماعية، تحت ذريعة المساواة التامّة انطلاقاً من التصوّر بأنَّ ذلك يحقق العدالة. من الطبيعي ان العدالة تتحقق عندما يحصل الذين يعملون على اجورهم كاملة، وأمّا اذا كان هناك من يحقق بجهده وانتاجه قيمة اضافية ولكنّه لا ينال عائدها، فقد تحقّق الظلم بحقّه.

٤ـ أفضلية القوانين الاسلامية

لا شك في ان التفسيرين اللذين ذكرناهما آنفاً للعدالة ـ وانّما سقناهما على سبيل المثال لا الحصر ـ يختلفان عن بعضهما اختلافاً تاماً ويتعارضان عملياً. وعلى أية حال يبدو انهما لا ينسجمان مع الاحكام والعقائد الإلهية والتوحيدية ولا يمثّلانها. نذكر مثلاً انّ لدينا في الدين الاسلامي مجموعة احكام نعتبرها ـ وفقاً لاصولنا العقائدية ـ افضل وأنفع الاحكام للمجتمع، ومن البديهي انّها مطابقة للعدالة، بيد انها غير مقبولة لدى الكثير من شعوب العالم الاخرى، ولا يعتبرونها عادلة. نشير مثلاً الىٰ ان الاحكام الاسلامية ميّزت في حالات كثيرة بين إرث الرجل والمرأة، وان كانت هناك حالات اخرى يتساويان فيها. وقد جاء هذا التمييز بناء على نص صريح في القرآن الكريم «فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ».[١]

من الطبيعي ان مَن لا يعرفون الاسس الفكرية والعقائدية للاسلام يعتبرون هذا الحكم ظالماً؛ ويرون من خلال ذلك ان الله قد ميّز بين الرجل والمرأة. وعلى صعيد آخر فقد ألقى الاسلام علىٰ الرجل مهمة الانفاق وكلّفه بمصاريف الاسرة في الحياة الزوجية المشتركة كالمأكل والملبس والمسكن للمرأة والاولاد. ويحق للمرأة ـ حسب الرؤية الاسلامية ـ ان تدّخر كل ارثها ومداخيلها ولا تنفق منه شيئاً. كما يحق لها ايضاً ان تتقاضى اجوراً حتى على الاعمال التي تمارسها في البيت مثل غسل الثياب، وطهي

---

١. سورة النساء، الآية ١٧٦.

الطعام وارضاع الاطفال. ومن الطبيعي ان من لا يعرفون الاسلام عن قرب حتى وان كانوا منصفين سيتصورون بأن الاسلام لم يشرّع حكماً عادلاً في هذا المجال.

ولغرض ازالة مثل هذا اللبس وايجاد توجيه مناسب للاحكام الاسلامية والبرهنة على ان مثل هذه القوانين عادلة ام لا، ينبغي ان ننظر ما هي طبيعة تفسيرنا وتعريفنا للعدالة؛ وذلك لأن العدالة اذا كانت تعني المساواة، فالقوانين كلها غير عادلة، لأنها لا تلتزم المساواة. وإن كان للعدل تفسير آخر فانه يتعيّن ان ننظر ما هو.

من الطبيعي انه ليس من السهل معرفة ماهيّة العدالة وسبل تحققها. وانطلاقاً من هذه الحقيقة قام فلاسفة كبار بدراسات موسّعة حول العدالة، وتناول البعض منها بحث العلاقة بين العدالة والحرية والقانون.

وخلاصة الكلام هي اننا اذا اردنا جعل العدالة مقياساً لاعتبار القانون فان المشكلة لا تنتهي عندئذ، واول سؤال يبرز أمامنا بعد ذلك هو: أي معنى للعدالة هو المقصود؟ لأن كل واحد يفسّر العدالة على نحوٍ معيّن، وعلى اساس ذلك التفسير يعتبر القانون عادلاً ويلزم الآخرين بتطبيقه. وفي مقابل ذلك ينظر شخص آخر الى القانون بانه غير عادل وغير معتبر وذلك في ضوء ما يحمله هو من تفسير للعدالة.

٥ـ عدم كفاءة النظرية الثانية

الملاك الثاني لاعتبار القانون هو تلبيته لمتطلبات المجتمع. وهذا الملاك اوضح الى حدٍ ما واكثر قبولاً من غيره؛ لأن الجميع يدركون بشكل او بآخر المتطلباتِ الاجتماعية ويعرفون الاشياء التي يحتاجها المجتمع، خاصة وان المجتمع الذي نعيش فيه وقد عاش فيه اسلافنا كان فيه قانون وحاكم يدرك متطلبات المجتمع ويعرف كيفية تلبية الحاجات الاجتماعية. والسؤال او الاشكال الذي يُثار ضد هذا الرأي هو ان متطلبات المجتمع يمكن تلبيتها بصور شتّى، وهذا ما يؤدي الى اختلاف الرؤى في تنظيم القانون.

مثلاً تجميل المدن والمحافظة على نظافتها حاجة عامة تستدعي تلبيتها، ولكن من اين يجب توفير ميزانيّة ذلك؟ هل تأتي عن طريق فرض ضريبة على العوائل؟ بمعنى ان كل عائلة ملزمة بدفع قسم من نفقات تجميل وتنظيف المدينة، أو أن ميزانية المدينة يجب اقتطاعها من الميزانية العامّة؛ اي من الميزانية التي تستحصل من الضرائب والتي يُستوفى معظمها من الاثرياء. وهذا يعنى ان الفقراء والحارات التي يقطنها المعوزون تعفى من تلك الضرائب. وهناك رأي ثالث يذهب الى ان الدولة ملزمة بتأمين متطلبات المجتمع من استخراج الثروات الطبيعية من باطن الارض كالنفط والنحاس والحديد ومبيعاتها. والآن وبعد تعيين ملاك اعتبار القانون بتلبية متطلبات المجتمع، وكل واحد من الآراء المذكورة اعلاه كفيل بتلبية متطلبات المجتمع، أي هذه الآراء يجب تطبيقه بصفته قانوناً معتبراً؟ وأي منها يعتبره الناس الرأي الأصح؟ اذاً هذا المعيار بحد ذاته غير كاف لتشخيص اعتبار القانون.

٦ـ معايب النظرية الثالثة، واتّساع المتطلّبات حسب النظرة الاسلامية

حسب الملاك الثالث تعتبر متطلبات الناس هي المقياس الوحيد لاعتبار القانون، وكل ما يريده الناس يجب ان يُصاغ قانونياً ويُطبّق. والسؤال الذي يُثار هنا هو: هل المقياس في ذلك هو أن يطلب الناس كلهم شيئاً مائة بالمائة؟ من الطبيعي ان مثل هذه الحالة لا تتحقق في العالم كله. ولعله لا تكاد توجد بين ملايين القوانين حالة واحدة يوافق عليها جميع الناس. واي قانون حتى اذا كان مقبولاً لدى عامة الناس، لابد ان يكون له معارضون ولو بنسبة واحد او اثنين بالمائة. في هذه الحالة ما هو ملاك اعتبار القانون لدى المخالفين؟

الامر الآخر هو اذا كان ما يطلبه الناس لا ينسجم مع معايير العدالة، أيكون عندئذ معتبراً أم لا؟ وهكذا الحال فيما اذا كان طلب الناس يتعارض مع المعيار الثاني؛ أي انه لا يلبي متطلبات المجتمع، هل يبقى مع ذلك معتبراً أم لا؟

اذا كان هناك قانون يستلزم أخذ اموال من الشعب، لعل الاكثرية تعارضه. كما اذا فُرضت ضرائب جديدة فانَّ الناس يذعنون لها بالاكراه. وكل قانون ضرائب في العالم لا يَلقى الترحاب عادة من قبل المجتمع. اي ان الدولة عندما تريد أخذ اموال من الناس لتمشية حاجات المجتمع، فانهم يتقبلون ذلك على مضض. واذا أردنا في هذه الحالة العمل بما يريده الناس، فانه لا يتسنى تلبية متطلبات المجتمع، بينما افترضنا في بداية الامر بأنَّ احد معايير القانون المعتبر هو قدرته على تلبية المتطلبات الاجتماعية. وعندما تتعارض رغبة الناس مع تلبية متطلبات المجتمع، هل ينبغي الالتفات الى متطلبات المجتمع ام الى رغبة اكثرية الشعب؟

لا شك في ان المشرّعين، والمسؤولين عن تلبية حاجات الشعب (الحكومة) يشاهدون عملياً انهم ان ارادوا العمل برغبة ابناء الشعب، فانّهم لا يحققون أيَّ انجاز (هذا طبعاً يرتبط بالبحث حول نماذج الديمقراطية، وهو ما ينبغي ان نتحدث عنه في موضع آخر).

وعلى كل حال مثل هذه الإشكالات مطروحة بشأن معايير اعتبار القانون. ونحن نرى طبعاً ان الإشكال الأهم من ذلك ان المصالح والمتطلبات التي تطرح عادة تشمل الحاجات المادية فحسب، والتصوّر العام الموجود هو ان الحاجات المادية فقط هي التي ينبغي تحقيقها في المجتمع؟ هل الدولة ملزمة فقط بتوفير ما يتعلق بالامور المادية والدنيوية للشعب، ام تقع على عاتقها واجبات اخرى أبعد من تلك؟

وبعبارة أوضح، يعتقد المسلمون وغيرهم من أتباع الاديان الالهية بأن الانسان يتكوّن من جانبين: احدهما الجسم، والآخر الروح. اضافة الى ذلك ترى اكثر أو كُلّ الاديان ان الروح اشرف من البدن، وهو في خدمة الروح. ومثلما يحتاج الجسم الى الصحة ويتطلب وقاية من المرض، وإن مرض فهو يحتاج الى المعالجة، كذلك الروح تحتاج الى الصحّة وتستلزم الوقاية لكي لا تمرض، واذا مرضت فهي تحتاج الى

العلاج. ولو قارنّا بين المتطلبات المادية والمتطلبات المعنوية لأدركنا بأنَّ المتطلبات المعنوية اكثر أهمية. فمرض البدن اقل اهمية وادنى خطورة من مرض الروح؛ لأن انسانيّة الانسان وميزته الكبرى هي روحه، فإن مرضت، فقد ذهبت إنسانيّته.

الحيوانات تتمتّع بعافية بدنية وتسعى نحو اللذائذ المادية والجسمية. والشيء الذي يختص به الانسان دونها ويمثّل جوهر انسانيّته، هو روحه الانسانية. فاذا تعرّض ما يمثّل ملاك انسانيّته للخطر، يكون قد واجه موتاً حقيقياً، كما قال تعالى:

«أَوَمَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها كَذٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكافِرِينَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ».[١]

في ضوء ما سبق ذكره، ألا ينبغي ان تهتم الدولة التي تحرص على ضمان مصالح المجتمع، بالامور المعنوية والروحية لافراد الشعب؟ هل واجب الدولة يقتصر على توفير الحاجات المادية للشعب، ام يدخل الاهتمام بالمصالح المعنوية ضمن واجبات الدولة أيضاً، ويجب عليها الاهتمام بها وتوفيرها؟

٧ـ الثورة الاسلامية والمكانة الأفضل للمصالح المعنوية

إحدى المسائل المعقّدة المطروحة على بساط البحث هي: لمن تكون الاولوية في حالة تزاحم التنمية المادية مع التقدّم المعنوي؟ فاذا كانت الظروف الزمانية والمكانية للتقدم المادي للمجتمع تستدعي التخلّي عن المصالح المعنوية، وحصل تزاحم بين التنمية المادية والاقتصادية وتوفير المصالح المعنوية، هل يتحتم على الدولة تقييد التنمية المادية لغرض الحفاظ على المصالح المعنوية للشعب؟ أم ان الجانب المعنوي لا يتعلّق بالدولة والنظام بل واجب الدولة ينحصر في مجال توفير المستلزمات المادية، وأمّا تلبية الحاجات المعنوية فهي تتعلّق بابناء الشعب انفسهم؟

---

١. سورة الانعام، الآية ١٢٢.

هذه المسألة حساسة جداً ولها انعكاسات ونتائج عملية في حياتنا الاجتماعية، وتبحث اليوم على نطاق واسع في الصحافة ووسائل الإعلام ويدور حولها جدل ونقاش. فمن جهة، هناك من يقول إن واجب الدولة الاهتمام بالتنمية بمعناها المعروف في العالم من تنمية سياسية، وتنمية اقتصادية، وتنمية ثقافية، وعلى اساس ذلك تختلف مصاديق التنمية الثقافية مع ما نتحدّث عنه بشأن المصالح المعنوية، والذي يراد به [في التنمية المتعارفة عالمياً] اشياء من قبيل صيانة التراث القومي، والاهتمام بالرياضة والموسيقى.

لا شك في ان الحريصين على الاسلام وانصار الثورة الاسلامية يعيرون اهتماماً كبيراً للمصالح المعنوية، ونحن نعتقد بأنّ الدافع الاساسي لقيام الثورة هو الحفاظ على المصالح المعنوية. ونعتقد طبعاً ان المصالح المادية ستتحقق في ظل الاسلام ولو على المدى البعيد، ولكن من المحتمل ان يُهمل بعضها على المدى القصير. ومع ذلك فقد اثبت شعبنا عملياً ـ انطلاقاً من ايمانه الراسخ بالقيم المعنوية والإلهية وحرصه على صيانة المصالح المعنوية ـ استعدادَه لتحمّل الحصار الاقتصادي والتضخّم وشحّة المواد الاستهلاكية. وهو على استعداد للتضحية باعزّائه في الجبهات، وان ترمّل النساء ويُتّم الاطفال من اجل احياء الاسلام ونشر القيم المعنوية؛ اذ تنمّ وصايا الشهداء عن انّ هدفهم هو الحفاظ على الاسلام وصيانة القيم المعنوية.

وفي ضوء ما سبق ذكره، هناك ـ بالنسبة لنا على الاقل ـ معيار آخر غير توفير المصالح المادية، وهو تأمين المصالح المعنوية. واذا اعتبرنا ضمان مصالح المجتمع أحد معايير إعتبار القانون، فاننا نقصد من المصالح، ما يشمل البعدين المادي والمعنوي.

من الطبيعي ان بحث مصالح المجتمع وتعيين مصاديقها بحث عميق وله جذور متشعبة وهو اوسع واعمق مما يطرح في فلسفة السياسة والحقوق. والبحث يدور هنا حول مصالح الانسان وهل توجد غير الامور المادية مصالح حقيقية اخرى للإنسان،

أم تنحصر مصالحه في الجوانب المادية، وأمّا سواها فهي آداب وتقاليد خاضعة للتغيّر ولا توجد مصالح اخرى على شكل حاجات معنوية وقيمية؟ وهل مصالح وحاجات الانسان الحقيقية عبارة عن تلك الامور المادية التي تدخل في إطار التجارب العلمية، ويمكن قياسها بالموازين المادية، مثل: الصحة، والتقدّم الاقتصادي، والصناعي، والتقني، ام توجد ابعد منها مصالح روحية ومعنوية اخرى بحيث لا يمكن اخضاعها للتجربة الحسيّة؟

نحن نعتقد طبعاً بأنَّ المصالح الحقيقية هي تلك المصالح المعنوية والروحية المتعلّقة بعالم ما وراء الطبيعة، التي لا تدخل ضمن المسائل العلمية، ولا يمكن إِثباتها بالاساليب العلمية؛ اي المنهج التجريبي.

اذاً قبل ان نطالب الدولة بتلبية الحاجات المعنوية ونقول بان الدولة ملزمة بضمانها، اذا شئنا ان نطرح بحثاً برهانياً، يتعيّن علينا ان نبحث قبل ذلك هذه المسألة وهي: هل توجد هناك حقّاً مصالح اخرى غير المصالح المادية أم هي غير موجودة؟

المحاضرة الثانية عشرة

اختلاف نظرة الاسلام والغرب الى القيم

١ـ لمحة على الموضوعات السابقة

كان موضوع بحثنا شرح النظرية السياسية الاسلامية التي تتضمن مجموعة من الافتراضات المسبقة التي يجب ان تحظى بالاهتمام والبحث من أجل التبيين العقلاني لهذه النظرية.

مرّ بنا سابقاً بانَّ القانون الالهي في النظام السياسي الإسلامي يجب ان يطبَّق، والحكم يجب ان يكون بيد شخص منصوب ومأذون له من قبل الله. واول الافتراضات المسبقة لهذه النظرية هو ضرورة القانون للمجتمع. والافتراض الثاني هو ان القوانين يجب ان تكون مُنزلة من الله. والافتراض الثالث هو ان تكون هذه القوانين واجبة التطبيق، والذي يطبقها هو الدولة والحكومة الاسلامية. (في ضوء المقدّمات التي ذكرناها، لا يتردد مسلم في قبول هذه النظرية. ولكن لأجل ان يتخذ البحث طابعاً شمولياً ويتسنى للآخرين معرفة هذه النظرية على وجه الدقّة، يلزم تبيين هذه المقدّمات باستدلال عقلي).

لا يشك احد ـ حسب علمنا ـ في ضرورة وجود القانون في المجتمع. ومن بحثوا في هذا المجال لا يشكّون ان الانسان في حياته الاجتماعية يحتاج الى القانون. ولكن هناك اختلاف واسع حول ماهية القانون الذي يجب العمل به في المجتمع. وعلى هذا الاساس

بحث فلاسفة الحقوق والحقوقيّون هذه القضية ليحددوا ملاك اعتبار القـانون، وبأي مقياس يمكننا فرز القوانين الافضل عن القوانين الاخرى. وقد أشرنـا في المحـاضرة السابقة في هذا المجال الى ثلاث نظريات مهمة في تبيين معيار القانون. وتوجد طبعاً في ما يتعلّق بهذا الموضوع نظريات اخرى ولكنها ليست على درجة كبيرة من الأهمية لكي ندخل في مناقشتها.

النظرية الاولى هي ان معيار القانون هو العدالة وانسـجام القـانون مـع اصـول العدالة. والقانون الاكثر عدالة هو الذي يجب الأخذ به في المجتمع.

النظرية الثانية ترى ان القانون الافضل هو الأقدر على اقرار النظام والأمن.

النظرية الثالثة ترى ان القانون الافضل هو القانون الذي يوفّر جميع متطلبات حياة الناس.

تقف هذه النظريات الثلاث أمام نظرية المعتقدين بعدم وجـود مـقياس لمـعرفة القانون الحسن من القانون السيّئ او القانون الافضل من القانون الاسوء. وأنّ المقياس الوحيد لتمييز القانون الصالح هو ارادة الشعب. فكل ما يرغب فيه المجتمع فهو الافضل، ويُسَنُّ القانون بناءً على هذه القاعدة.

هذا الاتجاه «الوضعي» في رأينا واضح البطلان وهو مرفوض عندنا؛ لأنه يستلزم ان يطرح كل يوم شيء جديد فيغدو هو القانون الأفضل. بل لابد من وجود معيار عقلي يمكن بحثه والوصول من خلال ذلك الى نتيجة منطقية.

٢ـ افضل قانون في الرؤية الاسلامية ومخاطر الالتقاط

افضل القوانين في الرؤية الاسلامية هو ذلك القانون الذي يوفّر مـوجبات التكـامل المادي والمعنوي للانسان، ولابدّ أن يكون على نحو تتحقق في ظله المـصالح المـادية والمعنوية للناس على افضل شكل وعلى اوسع نطاق ممكن. والفارق الذي يميّز هذه النظرية عن سائر النظريات هو شدّة تأكيدها على المصالح المعنوية.

من المؤسف ان النزعات الانسانية استفحلت في اعقاب عصر النهضة، وأخذت الجوانب المعنوية والآخرة تتلاشى من تفكير الانسان ومن التوجّهات العلمية، وانتهى بها المطاف الى ان تطوى في ادراج النسيان. ورغم وجود اهتمامات بالجوانب المعنوية هنا وهناك الا ان التيّار الاساسي الذي ساد الاوساط الفلسفية والحقوقية في العالم هو ان القانون يجب ان يكون ملبياً للمصالح المادية والاجتماعية للانسان، ولا يهتم بمصالحهم المعنوية.

من الواضح تماماً في رأينا ان القانون يجب ان يهتم بالمصالح المعنوية أيضاً؛ لأن أهم آفاق وجود الانسان هو البعد الروحي والمعنوي والإلهي. وعلى هذا الاساس لا يمكننا تجاهل هذا البعد السامي والمصالح المعنوية المبنية عليه، ولا نضع في القانون ضمانة لتلبية تلك المصالح وصيانتها من المخاطر.

وبحثنا الحالي هو: هل يتعيّن ان يهتم القانون بالمصالح المعنوية أم لا؟ والتأكيد على هذا الموضوع بالذات يأتي بسبب وجود انحراف والتقاط فكري على مختلف مستويات الشرائح الاجتماعية. ولمزيد من التوضيح نذكر مثلاً لو ان عالماً توصّل الى نظرية في الفيزياء، فانه يمكن لعلماء المستويات العليا في ذلك العلم مثل انشتاين ان يبدي رأيه فيها. إلا ان هذا العالم نفسه لا يدلي برأيه لو كانت النظرية لا تدخل في مجال اختصاصه كما لو كانت في علم النفس مثلاً. ولو أراد التأكد من صحّتها او سقمها فانه يتحتّم الاستعانة بعالم متخصص في علم النفس؛ لأن ذلك العلم لا يدخل في مجال اختصاصه. وهكذا الحال بالنسبة الى الآخرين؛ اذ انهم يعتقدون بصحّة نظرية ما فيما لو أقرّها ذوو الرأي في ذلك الاختصاص. ولكن يميل الشخص احياناً الى آراء علماء مختلفين عند مطالعته لها دون ان تتوفر لديه فرصة المقارنة بين هذه الآراء، ليرى هل هي منسجمة مع بعضها أم لا، وهل تؤلّف هذه الآراء مجموعة متناسقة من الرؤية الانسانية أم لا؟

يلاحظ ان مثل هذا الشخص لم يفكّر بهذا الرأي، ولا توجد لديه حوافزه، وانما يقول: انني على قناعة بانَّ الرأي الذي يقول به عالم الاجتماع او الحقوقي الفلاني هو الرأي الأصح. وهذا ما يؤدي الى حصول الالتقاط الفكري.

اما بالنسبة الى ذوي الرأي والبحث فهم يجمعون الآراء وينظرون مدى انسجامها؛ فاذا ارادوا التصديق بصحّة رأي عالم نفس معيّن، لابد لهم من مقارنتها مع نظرية اخرى في علم الاجتماع ليروا هل هما مُنسجمتان أم لا. وتجري هذه المقارنة أيضاً على جميع الآراء في شتّى الموضوعات.

اذاً، بغض النظر عن ذوي الرأي والبحث، تتوفر في مستوى علمي أدنى أرضية اوسع للانتقائية. وعندما يقع في يد الاشخاص كتاب في اي علم ويقرأونه فانهم يتأثّرون بآرائه بدون أن يبحثوا في مدى اعتبار الكاتب، ولا في مدى انسجام افكاره مع افكار الموضوعات الاخرى، ويقعون بالنتيجة في الانتقاء الفكري. ولهذا السبب يجب التحقق، عند بحث او قراءة أي كتاب او مجموعة افكار، هل كاتبه معتبر أم لا؟ وهل تنسجم افكاره وآراؤه مع سائر الآراء في ميادين العلوم الاخرى، أم لا؟

٣ـ الانتقاء الفكري في دائرة الفكر الديني

من المؤسف ان مجتمعنا الاسلامي ظهرت فيه افكار انتقائية «التقاطية» كثيرة خاصة في النصف الاخير من القرن الماضي. فهناك اشخاص ينتقون في فترة من فترات حياتهم معتقداتٍ من الاسلام عن طريق آبائهم وامّهاتهم وبيئتهم وزعمائهم الدينيّين. وفي المراحل التالية من حياتهم؛ اي عند دخول الاعدادية والجامعة يتعرفون على نظريات ومعتقدات اخرى ويقتنعون بها أيضاً، بدون الالتفات الى مدى انسجام او عدم انسجام هذه الآراء والافكار المستقاة من علوم وموضوعات مختلفة. هل النظرية الفلسفية الفلانية التي اقتنعوا بها تنسجم مع النظرية الكذائية في علم الاحياء، او الفيزياء، او الرياضيات، او تنسجم مع النظرية الدينية الفلانية أم لا؟

ولو امعنّا النظر طبعاً لوجدنا انّها في بعض الحالات لا تنسجم مع بعضها ولا تؤلّف مجموعة متناسقة. وهذا النَمَط من التفكير يُسمّى تفكيراً انتقائياً «التقاطيا».

يوجد في مجتمعنا اليوم اشخاص مصابون بالانتقائية على نطاق واسع؛ لأنهم يحملون من جهة معتقدات موروثة وعائلية من مجتمعهم الاسلامي ولا يريدون التفريط بها. ويطلعون من جهة اخرى على آراء في مختلف العلوم الانسانية ويقتنعون بها، ويضيفونها الى معتقداتهم الدينية، دون الالتفات الى عدم تجانسها، والى اننا اما ان نؤمن بالمعتقدات الدينية، او نؤمن بالافكار التي لا تتجانس مع الدين.

وعلى هذا لو شئنا في مجال علم الاجتماع، والحقوق، والسياسة، وما شابه ذلك الاعتقاد بافكار تنسجم مع معتقداتنا الدينية، فمن الضروري نبذ المذاهب التي أُلقيت علينا عن طريق ترجمة الكتب الاجنبية ونشرها، وان نصوغ نظريات جديدة في العلوم الانسانية تَنسجم علمياً واصولياً مع مبادئنا ومعتقداتنا الدينية. والا فليس أمامنا الا التخلي عن معتقداتنا الدينية، او التخلّي عن تلك الافكار التي لا تنسجم مع معتقداتنا الدينية. ولا يمكن الجمع بينهما، مثلما يتعذّر الجمع بين الليل والنهار!

اذاً لا يمكن ـ بدون الالتفات الى الملاحظة التي ذكرناها ـ بحث جميع الافكار والنظريات وانتقاء جزءٍ منها والوقوع في النزعة الانتقائية الفكرية والدينية. لأنه والحالة هذه تظهر لدينا نزعة التطرف في تعدّدية المعرفة. بمعنى ان كل ما يقوله أيُّ شخص فهو صحيح، ولا يوجد باطل مطلق، وكل شخص فهو يعرض قسماً من الحقيقة، وكل مذهب فهو يتضمن شيئاً من الحق. وينتهي هذا الاتّجاه اذا أضيفت إليه نزعة الشك في الفلسفة ـ وهو امر شائع اليوم في الاوساط الفلسفية الغربية ـ ينتهي الى تكوين مذهب الشك.[1] ويتبلور هذا الاتّجاه على أساس ان النظريات في العلوم

1. Scepticism مذهب الشك: مذهب يقول بانّ المعرفة الحقيقية او المعرفة في حقل معيّن غير محققة او مؤكّدة.

مختلفة عادة، وتتضمن كل واحدة منها قسماً من الحقيقة. ونحن ايضاً لا يمكننا الاعتقاد بشيء قطعي ويقيني.

إذاً من الافضل ان لا يكون لدينا اعتقاد قطعي ويقيني بأي شيء وان نكتفي بالاحتمال بشأن صواب او سقم أية نظرية. وفي ما يخص الدين نعتقد أيضاً بالتعددية الدينية، ونقتنع بصحة رأي المسلمين في التوحيد وفي القول بالعذاب الابدي لمن يعتنق عقيدة اخرى، ونقتنع أيضاً بصحة عقيدة المسيحيين الذين يعتقدون بالتثليث، وكذلك نؤمن بصحّة رأي القائلين بالثنوية ووجود إلهين: إله الخير، وإله الشر؛ لأنَّ أياً من هذه المعتقدات لا تتصف بالقطع واليقين، ومن المحتمل ان يكون اي منها صحيحاً او غير صحيح؛ ونحن لسنا بصدد التصدي لها؛ لأنّها من المحتمل ان تكون كلها صحيحة وجيّدة.

الاقتناع بصحّة جميع المعتقدات والآراء المتضادة والمتضاربة قد يأتي بناءً على نزعة الشك ـ التي تعني تعذُّر الاعتقاد القاطع ـ او على اساس فكرة التعددية. واما منهج التساهل والتسامح الاجتماعي فيقوم على عدم التعصّب وعدم العنف، وعلى أساس ذلك يُشاع اليوم بأنَّ المرء يجب ان لا يتعصّب لشيء، وكل من قال شيئاً يجب الظن بانّه ربّما كان صحيحاً. وهذا في الحقيقة يعني ايجاد حالة من اللامبالاة إزاء المعتقدات الدينية والفلسفية والعلمية.

هذا الاتجاه سائد اليومَ في العالم الغربي، وها هو ذا يتحفنا به، حيث تَنصَبُّ الجهود على دفع مجتمعنا نحو مثل هذه الحالة لكي تضمحل فيه روح الحميّة إزاء المعتقدات الدينية والعلمية والفلسفية، ويتصور ان أيَّ رأي وكل نظرية ربّما تكون صحيحة، او قد تكون نظرية اخرى على العكس منها صحيحة أيضاً. ويُقال احياناً بأننا ينبغي أن لا نعتبر معرفتنا مطلقة ونزعم انها صحيحة مائة بالمائة ولا يوجد شيء آخر غيرها، ولا ينبغي ان نجزم بمثل هذه القاطعية، بل نقول بان عقيدتنا محترمة عندنا، وللغير أيضاً عقائدهم.

هذه هي الثقافة التي اختارها العالم الغربي اليوم لنفسه ويحرص على إخضاع العالم كله لها. وهذا يعني رفض الاعتقاد اليقيني، ونفي القول بأنَّ الدين الحق، والمذهب الحق، والنظرية الحقّة هو شيء واحد، والإيحاء بهذه النظرية وهي ان الحق متعدد ولا ينبغي للانسان الاعتقاد بشيءٍ اعتقاداً يقينياً. ويجب ان تزول الحمية الدينية والغيرة على الدين. ولابد من القضاء على فكرة سوق الناس الى دين واحد والى فكر واحد، ليتسنّى للناس العيش سوية بعيداً عن الاختلاف حول القضايا الدينية؛ لأن هذا الاختلاف تَسَبّب في حدوث صراعات ومذابح. وينبغي الآن اظهار جميع الاديان والمذاهب والافكار على انّها صحيحة وحقّة لغرض توفير أجواء السلام والوئام.

٤ـ مفهوم التعدّدية الدينية

لسنا هنا بصدد التحدث عن التعددية بشكل تفصيلي، ولكن نكتفي اجمالاً بأننا نقول مرة على الصعيد العملي بوجوب التعامل بوقار وأدب مع أنصار الاديان وأصحاب الآراء في الفلسفة والعلوم، وفسح المجال أمامهم لعرض افكارهم والدفاع عنها، والدخول في نقاشات وحوارات في شتّى الميادين.

في عالم اليوم نلاحظ في مدينة واحدة يوجد المسيحي والزرادشتي واليهودي يعيشون سوية متحابّين ولا يوجد بينهم ايُّ صراع ولا تناحر ولا تقاتل. وهذا تقريباً ما لا يحظى بالاهتمام في اي نظام ديني ومذهبي وسياسي مثلما في الاسلام، ولم ينل اصحاب الاديان مثل هذه المداراة.

رغم ان مركز ثقل الاعتقادات في الاسلام يدور حول فكرة التوحيد، وتُعتبر محاربة فكرة التثليث وفكرة الشرك أمراً ضرورياً من اجل تثبيت التوحيد، غير ان الاسلام يعترف بالمسيحية واليهودية كدينين، ويعيش أتباعهما في ظل الاسلام، ونفوسهم واموالهم واعراضهم مصونة ولا يحق لأحد ان يعتدي عليهم قيد أنملة.

هذا المنهج في التعامل مع أتباع الاديان الاخرى مستلهم من سيرة الاولياء ومنهم أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال في إحدى خطبه التي جاءت في كتاب نهج البلاغة:

«ولقد بلغني ان الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والاخرى المعاهدة فينتزعُ حِجلَها وقُلبَها وقلائدها ورعثها... فلو ان امرءاً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً...». اي ان المرءُ لو مات كمداً بسبب هذه الحادثة لَما كان ملوماً، وذلك لأن فتاة غير مسلمة تعرّضت للأذى في ظل الدولة الاسلامية. ان مثل هذا التعامل مع أتباع الاديان الاخرى هو من مزايا الاسلام ومفاخره، وهو مستق من نص قرآني صريح:

«قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلىٰ كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ...».[١]

ويأمرنا القرآن في موضع آخر بالمجادلة بالتي هي احسن:

«وَلاٰ تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...».[٢]

إذا كانت التعددية بهذا المعنى فينبغي القول بانّها من مفاخر الاسلام. ولكن اذا كان معنى التعددية ان أقول في قلبي بأنَّ المسيحية مثل الاسلام، واليهودية ايضاً مثل الاسلام، ولا فرق بين اعتناق اليهودية او اعتناق الاسلام؛ لأنَّ كل واحد منهما يتضمّن جزءاً من الحقيقة، فلا الاسلام حق مطلق ولا اليهودية؛ او نقول ان كلاً منهما حق، ومثلهما كمثل طريقين ينتهيان الى غاية واحدة. لا شك في ان هذا النمط من الفهم لا ينسجم مع روح أيّ دين من الأديان، بل لا ينسجم حتى مع العقل. وهل يمكن القول بأنَّ الاعتقاد بالتوحيد يستوي مع الاعتقاد بالتثليث؟ وألا يوجد فارق بين الاعتقاد بوحدانية الله وبين الاعتقاد بالتثليث وتعددية الاله؟ وهل على أساس الدين الذي يقول:

«وَلاٰ تَقُولُوا ثَلاٰثَةٌ انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ».[٣]

---

١. سورة آل عمران، الآية ٦٤.
٢. سورة العنكبوت، الآية ٤٦.
٣. سورة النساء، الآية ١٧١.

أو القرآن الذي يقول رداً على ما يفترونه على الله من ان له ولداً:

«تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمٰنِ وَلَداً».[1]

فاذا كان القرآن يتعامل مع الشرك بمثل هذا الحسم، كيف يتسنَّى لنا القول إن شِئتَ كن مسلماً، وان لم تشأ كُن عابِدَ وَثَنٍ، ولا فرق بين هذين الدينين، وهما من السبل المستقيمة التي تنتهي الى غاية واحدة! أستبعد ان يتفوّه عاقل بمثل هذا الكلام دون ان تكون له من ورائه دوافع وأغراض غير مشروعة، او ان يقبل اساساً مثل هذه الامور.

وعلى أية حال فانَّ الانتقائية الفكرية من امراض ومشكلات عصرنا التي ينبغي ان تكون موضع اهتمام، وان تُتخذ وتطبَّق اساليب لتنقية الافكار وللوصول الى الأفكار الأصيلة والصحيحة.

٥ـ عظمة العبودية لله وتعارضها مع الحريّة المطلقة

من الافكار والرؤى التي تدخل في سياق بحثنا هذا ان هناك من استلهم من الثقافة الغربية مبدأ الحرية واعتبرها اكبر القيم الانسانية على الاطلاق. ورغم ان البعض يعتبرون انفسهم متمسكين بالاسلام وبالسنّة وباحكام الاسلام ويدّعون التديّن، غير انهم يدافعون بصلابة عن هذه الفكرة الغربية حتى أضحوا اكثر دفاعاً عنها من أهلها. من البديهي ان هذه الظاهرة تعكس حالة من الانتقائية الفكرية. ولو شئنا الدخول في بحث منطقي مع هذه الفئة لقلنا بأنَّ اساس الاسلام يقوم على العبودية لله:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...».[2]

ان اساس الاسلام، بل واساس كل دين سماوي، هو العبودية الخالصة لله. وهل

---

١. سورة مريم، الآيتان ٩٠ و٩١.
٢. سورة النحل، الآية ٣٦.

يمكن ان نتصوّر بأنَّ مسلماً او يهودياً او نصرانياً يحمل غير هذا الفهم للدين الإلهي. نحن نعتقد بان الاسلام يماثل الاديان التوحيدية في الاصول والمبادئ عدا الاحكام التي صدرت حسب متقضيات الزمان والمكان. وان كانت هناك اختلافات في هـذا المجال فهي ناجمة عن تحريف وقع في بعض الاديان الالهية. اذاً اسمى فضيلة في الاسلام هي ان يكون المرء عبداً مخلصاً لله. وهذه حقيقة بيّنها الباري تعالى في آيات كثيرة من القرآن الكريم ومن جملتها قوله تعالى:

«وَمَا أُمِرُوا إلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ...».[١]

وكذلك في الآية:

«أَلاَ للهِ الدِّينُ الْخَالِصُ...».[٢]

وفي قوله تعالى في آية اخرى:

«وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقىٰ...».[٣]

فإذا اعتبر المرء نفسه عبداً لله واعتبر ان العبودية لله أفضل القيم، وقام بجعل كل شؤونه تحت تصرّف الله، أيمكنه الاعتقاد بالحرية المطلقة واعتبار كل ما يحلو له قيمة وفضيلة؟ وهل ينسجم هذان الأمران؟

إن كنتُ اؤمن بأنَّ الاسلام حق وهو ديـن إلهـي ويجب اعـتناقه، وأعـتقد بـالله وبوجوب عبوديته وجَعْل كل شيء تحت أمره والخضوع لإرادته، كيف يمكن لي ان اعتقد بأنني يجب ان اتمتع بحرية مطلقة واعمل كيفما اشاء؟ وكيف ينسجم هذان النمطان من التفكير مع بعضهما؟ ان الذين يطلقون مثل هذه الادعاءات إمّا انهم مصابون بحالة من الانتقائية الفكرية اللاشعورية، وإما أنهم لا يؤمنون قلبياً بالاسلام، وإمـا انهـم يزعمون هذه المزاعم لخداع الآخرين وإمّا انهم غير ملتفتين الى عدم انسجام هذين

١. سورة البيّنة، الآية ٥.
٢. سورة الزمر، الآية ٣.
٣. سورة لقمان، الآية ٢٢.

الاتجاهين الفكريين. والّا فكيف يتسنى للانسان ان يزعم من جهة بأنّه عبد لله ومنقادٌ لارادته، ويعتبر ذاته من جهة اخرى متمتعة بالحرية المطلقة ويزعم بأنّ له أن يفعل ما يشاء وما يحلو له!

هذا النمط من التفكير؛ أي الاعتقاد بحرية الانسان المطلقة وليد الفكر الغربي. فقد ذهب قسم من المؤمنين بالمسيحية هناك، والى جانب اعتقادهم بدينهم ـ اذ لم يكونوا قادرين على التخلّي عن دينهم بسبب انشدادهم إليه فطرياً او نتيجةً لتأثير البيئة ونمط التربية ـ صاروا يميلون، بسبب دوافع واستدلالات خاصّة او على اثر شبهات معيّنة، الى قيم مثل الحرية المطلقة للإنسان. من الطبيعي ان من يطرح هذا الادعاء لا يلقي بكلامه هذا اعتباطاً وبلا دليل، بل يبدأ من نقطة ويتكلم باسلوب يستهوي الآخرين ويقنعهم. فيقولون مثلاً هل من الافضل ان يوضع الطير في قفص، ثم يوضع القفص في قفص حديدي آخر، أم من الافضل فتح باب القفص ليتسنّى للطير أن يطير حيثما يشاء؟ من الطبيعي ان حرية الطير أفضل وأهمُّ. ثم يقولون هذه هي الحرية التي نبحث عنها!

في مجتمعنا جرى اولاً تدوين اطار قوانين كاملة من الدين، وقد تضمّنت بين طيّاتها مجموعة القوانين المتعلّقة بـ«ولاية الفقيه»، وتضمّنت هذه القوانين التي يسنّها مجلس الشورى الاسلامي، وكذلك لمجلس تشخيص مصلحة النظام[1] مكانته ايضاً في هذا السياق. وفي نهاية الامر يشرف المجلس الدستوري (مجلس صيانة الدستور) على

---

١. عند اعادة النظر في الدستور، عام ١٢٦٨ هـ.ش استُحدث في الدستور مجلس اسمه مجمع تشخيص مصلحة النظام. وتقع على عاتق هذا المجمع الذي ينتخب القائدُ أعضاءَه، ثلاث مهام رئيسية:

١ـ تشخيص المصلحة: في الحالات التي يرفض فيها مجلس صيانة الدستور قوانين وقرارات مجلس الشورى الاسلامي بسبب عدم تطابقها مع الشريعة أو مع الدستور، ولا يبادر مجلس الشورى الى اصلاحها بشكل يجعلها تنال موافقة مجلس صيانة الدستور، تُحال تلك القرارات من قبل مجلس الشورى الى مجلس تشخيص المصلحة، الذي يبّتّ فيها على أساس مصلحة النظام. ويُعتبر قراره فيها قانونياً والزامياً.

٢ـ تقديم المشورة الى القائد في رسم السياسة العامّة للنظام او تعديل او إكمال الدستور.

٣ـ حل المعضلات التي تواجه النظام.

القوانين الموضوعة. ومثل هذه الهيكلية تعني وضع قفص داخل قفص آخر! وافضل قانون هو ذلك التي يترك للناس حرية العمل كيفما شاءوا، وحرية الكلام كيفما ارادوا، وأن يتمتّعوا بحريّة مطلقة. ومن الطبيعي ان القانون الاول قفص، والقانون الثاني حرية.

نحن نؤكد ابتداءً عند مواجهة الآراء والافكار والمعتقدات المستقاة من الثقافات الاخرى على محاولة استكناه جذورها، ثم نرى هل انها تنسجم مع الافكار الاسلامية أم لا؟ فان كانت منسجمة يؤخذ بها، وإلا فيجب نبذها والتوجّه نحو أسس ديننا واتخاذها منطلقاً لأفكارنا وعقائدنا وثقافتنا.

٦ـ الغرب وازالة التعارض بين العلم والدين

حاول المتديّنون الغربيون في سياق محاولتهم لازالة التعارض بين العلم والدين، إيجاد حل لهذه المشكلة من خلال اثارة الشكوك في دائرة الدين، اذ طرحوا هذه الشبهة وهي ان مجال الدين مفصول اساساً عن مجال العلوم والفلسفة. وقولنا بأنَّ القيمة الاخلاقية او الفلسفية او الانسانية الكذائية تنسجم او لا تنسجم مع الدين إنّما يأتي انطلاقاً من افتراض ان هذين الامرين يلتقيان عند نقطة واحدة. لأننا عندما نفترض وجود خطين يميل احدهما نحو الآخر فهما لابد ان يلتقيا عند نقطةٍ ما. ولكن اذا كان الخطان متوازيين فانهما لا يلتقيان مهما امتدا ولا يتقاطعان في مكانٍ ما، وينتهي كل واحد منهما الى هدف مستقل عن الآخر.

قالوا في تبيين العلاقة بين العلم والدين، لابد من ايجاد علاقة وفاق ومصالحة بين الدين والعلم، والدين والفلسفة، والدين والعقل، والدين والقيم الاخلاقية. وايجاد مجالين معزولين لهما؛ بمعنى ان يكون مجال الدين معزولاً عن مجالات العلوم الاخرى. وان يهتم مجال الدين بموضوع العلاقة بالله وما ينجم عن هذه العلاقة، كالتضرّع

والدعاء والصلاة وما إلى ذلك من الاعمال والممارسات الفردية الخاصة التي لا صلة لها بالآخرين ابداً. وهذا المجال لا علاقة للعلم به، ولا الفلسفة، ولا ايّ عامل آخر. فهذا المجال له صلة بالقلب فقط. واذا كان هناك من شريك للدين في هذا المجال فهو العرفان؛ لأن الدين والعرفان من مقولة واحدة وينهلان من معينٍ واحد تقريباً.

اذاً فالعلم والفلسفة والتعقل، امور لا علاقة لها بالدين، بل ان مجال كل واحدٍ من هذه الموضوعات في معزلٍ عن الآخر ولكل واحد منها ادواته الخاصّة به.

أمّا في مجال الاخلاق، فان الامور المتعلّقة بالقيم والفضائل وما ينبغي وما لا ينبغي فيما له علاقة بالارتباط بالله مثل القول هل ينبغي ان يصلي المرء ام لا ينبغي؟ فهذه امور مختصّة بالدين. ولا تعارض مع العلم في هذه الامور. ولكن اذا دخل ما ينبغي وما لا ينبغي في دائرة الحياة الاجتماعية مثل كيفية التعامل مع السارق، وهل تجب معاقبته أم لا؟ وهل تجب معاقبة كل مجرم وكل من يرتكب مخالفة أم لا؟ فيقولون في هذا المعنى: ان كل من يرتكب جريمة ومخالفة فهو مريض، وتجب معالجته. ويجب ان يعالج برأفة ورقّة ويوضع في مكان مناسب لاجراء العلاج، والرعاية والاهتمام به الى حين يكف فيه عن الجريمة.

لا نعرف في اي بلد في العالم أنّهم يتعاملون مع المجرم كمريض ولا يعاقبونه. ويقولون عند التنظير لهذه الفكرة: ان المجرم ينبغي ان لا يعاقب؛ فالعقوبة لا تتناسب مع شأن الانسان وكرامته. ويطرحون في هذا السياق مبدءاً عاماً وهو ان الانسان ينبغي ان لا يُعاقب ابداً ولو اقترف أبشع الجنايات؛ لأن هذا النمط من التعامل يتعارض مع منزلة الانسان وشأنه. وفي مقابل هذا التوجّه نعتقد نحن المسلمين بأنَّ للدين رأياً في كل شؤون الحياة، وقد وضع قانوناً فيه. فقال في حكم السارق: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...».[1]

١. سورة المائدة، الآية ٣٨.

يقول الذين فصلوا شؤون المجتمع عن دائرة الدين بأنَّ الدين لا يحقّ له التدخّل في هذا المجال. الدين يستطيع ان يتحدّث فقط عن شؤون الصلاة وعن كيفية مناجاة الانسان مع الله. اما كيفية التعامل مع المجرم فهو امر لا علاقة له بالدين. ومن البديهي بأن العلم التجربي لا يتدخل في مثل هذه الامور أيضاً؛ لأن معطيات العلم التجربي عبارة عن مجموعة من الاوصاف التي تُبيّن طبيعة العلاقات العينية بين الظواهر. وبعبارة اخرى ان العلم يبيّن «ما هو كائن» ولا يستطيع تعيين ما ينبغي وما لا ينبغي ان يكون، والقيم الاخلاقية لا تُستنتج من العلم. اذاً بالنسبة الى القيم الاخلاقية والاجتماعية؛ بما في ذلك القوانين الحقوقية، والمدنية، والجزائية، والبحوث الاخلاقية المجرّدة التي تتضمن الاوامر والنواهي اخلاقية، هنا لا يتدخل الدين ولا العلم بمعنى «ساينس» والعلم المصطلح في الامور التجريبية.

٧ـ مكانة ارادة الشعب في النظام الليبرالي والاسلام

اذا لم يكن الدين ولا العلم يتدخّلان في الشؤون الاخلاقية والقيمية وما ينبغي وما لا ينبغي، يتبادر الى الاذهان هذا السؤال وهو: ما هي الجهة التي تتدخل في هذا المجال؟ والجواب الذي تقبله الثقافة السائدة اليوم في العالم الغربي وتُقدّمه هو ان القيم والاوامر والنواهي مجموعة من الامور الاعتبارية التي لا تحظى بكثير من الأهمية؛ أي انها لا تقوم على حقائق عينية وخارجية ثابتة في نفس الأمر، وانّما تَخضع لأذواق الناس.

إذاً لو اردنا ان نفهم ما ينبغي وما لا ينبغي فعله فنحن لا نبحث عن ذلك في العلم ولا في الدين، ولا في الفلسفة، وانّما نبحث عنه لدى الشعب وننظر ما يريد.

يقوم اساس الديمقراطية الغربية في مجال التشريع على عدم وجود واقع بمعزلٍ عن ارادة الشعب، لكي يتسنى ان تكتشف على اساسه الاوامر والنواهي (ما ينبغي وما لا ينبغي). وفي الامور المادية تدخل الاوامر والنواهي في عداد الامور التجريبية وتتعلق

بالعلوم التجريبية التي يجب ان تثبت في المختبر. اما بالنسبة الى الله فانَّ الاوامر والنواهي تدخل في دائرة الدين حيث يجب العمل بكل ما يأمر به الدين ولا علاقة لكل ذلك بالعلم. واما الاوامر والنواهي المتعلّقة بالحياة الاجتماعية فهي تتعلّق بالشعب نفسه، فلا الله يتدخّل في هذا المجال، ولا العلم قادر على تعيين الاوامر والنواهي.

وإذا شاهدنا الثقافة الغربية تؤكد على رأي الشعب وعلى الرأي العام فانَّ سبب ذلك يعود الى الثقافة الخاصّة السائدة هناك. ولكن اذا اعتقد احد بأنَّ الدين يغطّي كل شؤون حياة الانسان، وان الاوامر والنواهي المتعلّقة بسلوكنا الاجتماعي يجب اخذها من الله، ولا يمكن الانقياد لآراء الشعب في هذا المجال، فإن كان الله قد أمر بعمل معيّن وكانت ارادة الشعب ترغب في شيء غيره؛ فلأيهما الاعتبار والارجحية؟ في كل المجتمعات يوجد بشكل أو آخر مثل هذا التضاد بين ارادة الشعب وبين ما يقوله الدين. ونحن هنا لا نتحدث عن الاديان الاخرىٰ المحرّفة، وانما نتحدّث عن بلد اكثرية شعبه مسلمون، ويعتنقون ديناً له احكام واضحة ومفصّلة لجميع شؤون الحياة الفردية والاجتماعية، بما في ذلك القضايا العائلية كاختيار الزوجة وتربية الاولاد والقضايا الاجتماعية والدولية، حيث وردت هذه الاحكام في قسم كبير من آيات القران الكريم، وفي سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله وفي روايات اهل البيت عليهم السلام وفي سيرتهم العملية.

ان ذوي الافهام الذين لا يكتفون بالتقليد الصرف، ويحرصون على ان يكون اختيارهم عن وعي يجب عليهم أن يحدّدوا موقفهم بالنسبة إلى مثل هذا الدين الذي يدّعي بأنَّ له منهجاً متكاملاً للحياة، وفيه قوانين مدنية وحقوقية ودولية. وهل يمكنهم في مثل هذه الحالة ان يعربوا عن قناعتهم بهذا الدين، ولكنهم في الوقت نفسه يزعمون بأنَّ ملاك اعتبار القانون هو رأي الشعب؟ وهل يمكنهم قبول الموقفين معاً ولاسيّما في الحالات التي يتعارضان فيها على الأقل؟

من المؤسف ان صحافتنا وكتبنا تروّج وتشيع كل ما يطرح في الغرب. فهل يمكن

تقديم رأي الشعب على حكم الدين فيما لو استقر رأي الشعب ـ لا سمح الله ـ على جواز الشذوذ الجنسي الذي يعتبره الدين أقبح القبائح؟ بل هل يمكن اساساً التوفيق بين هذين الرأيين؟ لقد حلَّ الغرب امثال هذه الحالات من التعارض بين الدين وارادة الشعب حيث ذهب الى ان الدين لا يحق له التدخّل في امثال هذه القضايا ولا يمكن تجاهل ارادة الشعب. ان الدين من مختصات الكنيسة حيث تغفر ذنوب الافراد هناك من خلال اعترافهم بآثامهم وخطاياهم وممارسة مجموعة من الطقوس حيث يتسنى للكنيسة حينذاك إرسال اولئك الاشخاص الى الجنّة! إلّا ان الدين غير مكلّف بأية رسالة ولا مهمة في نطاق القضايا الاجتماعية، والدور كل الدور في هذا المجال يعود الى رأي الشعب وارادته. في كندا سألوا ذات مرّة قسيساً كان قد أسس فرقة مذهبية جديدة، سألوه في برنامج تلفزيوني: ما رأي فرقتكم في الشذوذ الجنسي؟ قال: لا استطيع الادلاء برأي قاطع حالياً، ولكنني اؤكد لكم بأن الانجيل يجب ان يُقرأ من جديد!

٨ـ الديمقراطية ومصدر التشريع في الاسلام والغرب

لوحظ ان الغرب توصّل الى الحل الذي يرضاه من خلال فصل الدين عن ميدان الحياة الاجتماعية، واستطاع بذلك حلَّ مشكلة التعارض بين الدين وارادة الشعب. ولكن هل نبحث نحن المؤمنين بالاسلام عن مثل هذا الحل؟ هذه هي نفس الفكرة المعروفة باسم العلمانية، التي تعني فصل الدين عن شؤون الحياة، سواء الاجتماعية منها أم القانونية أم السياسية أم العائلية. هناك من بذلوا جهوداً كبيرة في هذا المجال وقدّموا عشرات المحاضرات والمقالات في سبيل «خدمة الثقافة الايرانية» لغرض اثبات ان الدين منفصل عن السياسة وعن الشؤون الاجتماعية والقانونية والاقتصادية. وبذلوا في هذا السياق كثيراً من الجهود والتضحيات ليل نهار! فهل نحمل نحن ايضاً مثل هذه

العقيدة؟ ان لم نكن على مثل هذه العقيدة، فانه ينبغي ان نكون على وعي وحذرٍ وان لا نُخدع، وان نكون على بيّنة من أن ما يقولونه لا ينسجم مع ما نعتقد به. وعلينا ان نلتفت الىٰ انّه لو حصل تعارض بين ارادة الله وارادة الشعب، فإن علينا ان نتّبع ما يأمر به دين الله، أي ان نُقدّم ارادة الله.

طبعاً انا لا أقصد هنا اني اعيّن للآخرين واجبهم حتّى لا يفهم من ذلك معارضة الحريّة. فالناس احرار في ما يختارون، ولكن ينبغي ان يختاروا عن وعي وحرية ويعلموا طبيعة ما يختارون. وعليهم ان ينتبهوا الى ان ما يطرح اليوم باسم «الديمقراطيّة في التشريع» يعني تقديم ارادة الشعب على ارادة الله، وهو يعني الاعراض عن الدين وعن ارادة الخالق. واذا كان الشعب بصدد الاختيار فعليه الحذر والالتفات بأنَّ قبول الاسلام كمجموعة احكام وقوانين تسود المجتمع لا ينسجم مطلقاً مع قبول الديمقراطيّة في التشريع.

انّ كلامي والامثلة التي أسوقها تثير حفيظة من يحاولون خداع الشعب وإشاعة النزعة الانتقائية في اوساطه، ويخلطون الامور مع بعضها؛ لأن كشف نياتهم وتآمرهم يثير فيهم القلق والسخط. وهناك طبعاً من يسوؤهم مثل هذا الكلام لدوافع سياسية او فئوية. ولكنني مصمم على الذود عن الدين وعن وحدة الدين حتى النفَس الاخير سواء اعتبروا عملي هذا جميلاً أم قبيحاً، وعلى استعداد لتحمل كل ما يترتب على موقفي هذا من نتائج مريرة، من غير ان اخشى تهديداً، أو أقع في فخاخ الزيف.

لسنا هنا بصدد القطع والجزم بالاحكام، ولكننا ننبّه أبناء الشعب الى التحلّي بالوعي وتسخير عقولهم السليمة للوصول الى الحقائق، وعليهم ان يحذروا من الإغترار بالمصطلحات والمفاهيم الغربية الخدّاعة لكي لا يفقدوا دينهم. يتعين عليهم معرفة الاسس الفكرية للنظريات التي تطرح عليهم. فاذا طرح عليهم مثلاً بأنَّ معيار قبول القانون هو ارادة الشعب و«الديمقراطية في التشريع» عليهم ان يفكّروا هل

يتكوّن الانسان من هذا الجسم فقط وليست له الا هذه الحياة المادية وما فيها من حاجات حيوانية، حينئذ يكون التشريع من حق الشعب فقط، مثلما أَقَرَّ الغرب هذه الفكرة؟ أم يحظى الانسان ـ كما يؤكد الفكر الاسلامي ـ اضافة الى الجسم المادي بقيم روحية ومعنوية، ويتعيّن انطلاقاً من ذلك ان تُراعى في التشريع، إضافة الى المصالح المادية والأمن والنظم الاجتماعي، مصالحه المعنوية ايضاً؟ وفي هذه الحالة يجب ان يكون الانسان خاضعاً لارادة الله، وان يكون معيار القانون ارادة الله.

اذاً الافتراض المسبق الذي عُرض آنفاً وهو: هل للانسان بُعد معنوي وراء بعده المادي أم لا؟ وهل للانسان عدا جسمه المادي وخصاله الحيوانية بُعد آخر يمكنه على اساسه الارتباط مع الله؟ وهل توجد حياة اخرى بعد الموت؟ وهل هناك حقّاً علاقة بين هذه الحياة المادية وحياة ما بعد الموت؟ ان جواب هذه الاسئلة واضح لدى المسلمين والمتديّنين. ولكن ينبغي الدقّة في ان تكون توجهاتنا السياسية والاجتماعية منسجمة مع اعتقاداتنا، وان لا تحصل عملية ترقيع في فكرنا وعملنا.

إن كنا نؤمن حقّاً بالله وبالقيامة وبالحساب والكتاب، يجب ان نكون على بيّنة ونتوصل الى نتيجة قطعية فيما يتعلق بالجواب علىٰ هذا السؤال وهو هل العمل بالقوانين الوضعية ـ وهو أن ارادة الشعب تمثّل معيار القانون ـ يؤثر سلباً على حياتنا الابدية، أم لا؟ هذا السؤال يتطلّب اجابة قطعية وصريحة، ولا تحل المشكلة بالشك والتردد، والتشكيك في هذا المجال ليس عملاً عقلانياً.

في الغرب حلّوا هذه القضية من خلال انكار العالم المعنوي غير المادي، او بوضعهم الافكار في الشك والاحتمال والترديد، والايحاء بأنَّ القيم والاوامر والنواهي لا تقوم على حقائق عينية وخارجية بحيث تكون موضع يقين، وانّما هي مجرد امور اعتبارية وعقود منبثقة من ارادة الناس ولا صلة لها بالدين. ثم يكرر مثقّفونا المتغرّبون هذه الافكار في كتبهم ويعرضونها على شبابنا الاعزاء حتى يصل الحال الى تقديس نزعة

الشك والتباهي بها! ولكن القضية في نظر الدين ليست على هذه الشاكلة، ويجب ان نتخلص من حالة الشك والترديد ويكون لدينا خيار واحد عن وعي ويقين. مثلما يؤكد القرآن منذ البداية على اليقين حين يقول:

«وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ»[١] ولا يقول: يشكّون. اذاً كل من يريد الانتفاع بالقرآن لابد ان يكون موقناً بالآخرة. ويقول في موضع آخر: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ».[٢]

وعلى صعيد آخر، وفي مقابل المتأثّرين بالثقافة الغربيّة الذين يقولون بانَّ الانسان لا يستطيع منطقياً ان يوقن بأي شيء، خاصة فيما يتعلّق بما وراء الطبيعة حيث صور القران الكريم اسوأ حالات الانحطاط والسقوط لمن يعيشون في شك وتردد: «فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ».[٣] ويقول القرآن أيضاً: «أَأُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي...».[٤]

في مقابل ذلك يدعونا القرآن الى ان نكون من اهل اليقين خاصة في اصول الدين؛ اي وجود الله والنبوّة والقيامة. وهنا يتعيّن ان نختار واحداً من إثنين: إما أن نتّبع المذهب الذي يقول بانَّ الانسان لا يبلغ اليقين ويبقى على الدوام في شك وحيرة، وإما ان نتّبع المذهب الذي يدعونا إلى الاختيار الواعي واليقين ويبيّن بأننا ما لم نكن من اهل اليقين فانه لا يمكننا الانتفاع من كتاب الله. ويصل الفارق بين هذين الاتجاهين الى حد ان احدهما يعتبر أسوء حالة تعرض للانسان هي حالة الشك والترديد والحيرة، ويشبه من يصاب بالشك والحيرة بمن يكون في فلاة موحشة وكل يدعوه الى جهة وهو حائر لا يدري أي مسير يختار.

وفي مقابل ذلك تَعتبر الثقافة الغربية الشكَّ والحيرة أفضلَ القيم، وتعتقد بانَّ الانسان لا يكون انساناً ما لم يكن في شك وحيرة. اذاً فلابد من اختيار واحد من

---

١. سورة البقرة، الآية ٤.
٢. سورة الذاريات، الآية ٢٠.
٣. سورة التوبة، الآية ٤٥.
٤. سورة ص، الآية ٨.

هذين الاتجاهين، إما الاسلام، واما تلك الثقافة التي تعتبر الشك افضل قيمة. ولا يمكن للمرء اختيارهما كليهما معاً، كما انّه لا يمكن القبول بأنَّ الزمن حالياً ليل ونهار في الوقت ذاته، وهكذا الحال بالنسبة الى التوحيد والتثليث اللذين لا يتّسع لهما فكر واحد.

٩ـ توصية الى الشباب

أُوصي الشباب الاعزاء الذين يحرصون على العثور على اعتقادات علمية ويكونون من ذوي الفكر النيّر ولا يكونون من ذوي التقليد، أُوصيهم بحل هذه المسائل الاساسية منذ البداية ولينظروا هل يتعيّن عليهم ان يكونوا من ذوي الشك أم من ذوي اليقين. وهل ينبغي ان يكونوا من أتباع الدين أم من أتباع العلمانية، وهل يليق بهم ان يكونوا عباداً لله أم احراراً من قيد العبودية لكل شيء وحتى عبودية الله.

يتعيّن علينا اختيار واحد من سبيلين. لا ينبغي ان نكون تارة على هذا الاتّجاه وتارة على ذاك. ونقبل احياناً كلام هذا بينما نقبل احياناً كلاماً غيره. فهذا منهج خطير وينتهي بنا الى الكفر والسقوط في جهنم والعذاب الأبدي.

إن كُنّا نعتقد بأحقية القرآن فلماذا نؤمن بالحرية المطلقة للانسان؟ ولماذا نؤمن بالدين ونؤمن كذلك بالليبرالية والعلمانية؟ هذا غير ممكن في المبنى والاساس. ان افضل خيار في هذا المجال يقوم على مجموعة من الافتراضات المسبقة التي يجب ان تخضع للبحث، ومنها هل اننا نعتبر الانسان كائناً مادياً وتنحصر سعادته في ما ينال من لذائذ حيوانية؟ ونفسّر الحرية بالحرية في الرغبات النفسية فحسب؟ أم ان لإنسانيّته جوهراً ينتسب الىٰ ما وراء الطبيعة، وفيه روح إلهية، وما الجسم الا اداة لتكامل الروح، وحياتنا الحقيقية هي الحياة الابدية: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ»؛[١] «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ».[٢]

---

١. سورة العنكبوت، الآية ٦٤.
٢. سورة آل عمران، الآية ١٨٥.

إذا كانت حياتُنا الأصلية والحقيقية في العالم الآخر، اذاً يجب ان نكرّس كل اهتمامنا لما يوصلنا الى تلك السعادة الكبرى، خلافاً لتلك المذاهب التي ترى بأنَّ السعادة الاخروية لا تجتمع مع الدنيا، وان شاء المرء نيل سعادة الآخرة فانه يجب عليه ان ينتهج منهج الانطواء والاعتزال ولا ينال من متاع الدنيا الا القليل.

ومن حسن الحظّ ان الاسلام يرى إمكانية الجمع بين سعادة الدنيا والآخرة. ويرى ان الانسان وخاصة في البعد الاجتماعي قادر على تحقيق السعادة والرفاه في الدنيا ونيل السعادة الابدية في الآخرة.

المحاضرة الثالثة عشرة

اختلاف أساسي في النظرة الاسلامية والغربية الى القانون

١ـ لمحة عابرة على الموضوعات السابقة

يتركّز موضوع بحثنا هذا كما ذكرنا في المحاضرات السابقة على شرح النظرية السياسية الاسلامية، وبيان هذه النظرية يقوم على مجموعة من الاصول الموضوعة والافتراضات المسبقة التي يجب ان نؤسس بحثنا عليها. ومن اهم الافتراضات المسبقة التي يجب ان نضعها نصب أعيننا لكي نستطيع مواصلة البحث على أساسها، ثلاثة امور مهمة هي:

اولاً: ان الحياة الاجتماعية للانسان لا يكتب لها الدوام ولا تنتظم بدون وجود القانون. وبعبارة اخرى ان القانون ضروري لحياة الانسان الاجتماعية. وثانياً: ان القانون يحتاج الى مشرّع يَسِنَّ القوانين المناسبة لتحقيق الاهداف التي يطمح اليها القانون. وثالثاً: ان القانون يحتاج ـ بعد ان يُسَنَّ ـ الى منفّذ يطبّقه في المجتمع، ويرغم من يريد التخلّف عنه على الامتثال له بالقوّة والاكراه.

إتّضح في ما يتعلّق بالموضوع الاول وهو ضرورة القانون للمجتمع، ان كل الناس تقريباً على امتداد التاريخ اقرّوا بهذه الحقيقة، ولعله قلّما يوجد بين المفكّرين الاسلاميين من يقول بعدم ضرورة القانون للمجتمع. نعم هناك اشخاص قليلون طبعاً يعتقدون بأنَّ القيم الاخلاقية تغني المجتمع عن القوانين الحقوقية. ولكن هذه الغاية مثالية لم تتحقق قط على امتداد التاريخ، بحيث يلتزم جميع الناس بالقيم الاخلاقية، ولا

يمكن ان يتوقع الانسان في المستقبل برهة يطبق فيها كل الناس مثل هذه القيم الاخلاقية بحيث يستغنون فيها عن القانون الحقوقي. وانطلاقاً من هذا فاننا نفترض بأنَّ جميع المفكرين الذين يريدون البحث في قضية تبيين النظرية السياسية الاسلامية قد اقرّوا أصل ضرورة القانون. والموضوع الذي ينبغي ان يتركّز عليه البحث في هذا المجال لكي نتوصّل الى اتّفاق تام هو: ما هي خصائص القانون المنشود؟

هذا الكلام يعني اننا قد اتفقنا على مبدأ ضرورة القانون. ولكن هل يكفي أيُ قانون مطروح في المجتمع لكي يصل بالناس إلى الصلاح والسعادة أم لا؟ وهل ينبغي أن يتصف القانون المنشود بخصائص معيّنة؟ أشرنا الى وجود مذاهب متعددة في هذا المجال؛ فنهم من ذهب الى القول بأنَّ القانون ينبغي ان يكون عادلاً، وهذا يعني ان خصائص القانون المنشود هو ان يكون قائماً على اصول العدالة. بينما قال آخرون بانَّ القانون يجب ان يضمن المصالح الاجتماعية. واخيراً قال فريق آخر بأنَّ مهمة القانون هي توفير النظم والأمن للمجتمع فقط.

وهذه المذاهب الثلاثة تمثّل اشهر الآراء المعروفة في الغرب. وتوجد في مقابلها نظريات الموحّدين وخاصة المنادين بالاسلام ممن يقولون بانَّ القانون ينبغي ان يتكفل المصالح الدنيوية والاخروية للناس، ولا يقتصر فقط على تلبية حاجات الناس وتوفير الأمن والنظم لهم، وانما يجب ان يضع نصب عينيه مصالح حياتهم في الدنيا والآخرة.

إذاً ينبغي ان يكون القانون بشكل لا ينتهي الى المخاطرة بمصالح المجتمع لا من الناحية المادية ولا من الناحية المعنوية، ولا من حيث بُعدها الدنيوي ولا من حيث بُعدها الاخروي. واذا انتهى القانون الى ايجاد خلل في واحدة من هذه المصالح، فهو ليس القانون المطلوب ولا يمكنه تلبية متطلبات المجتمع والانسان. لقد تم بحث هذا الموضوع الى حدٍّ ما، ولكن نظراً الى ان فريقاً من المتعلّمين وذوي النظر لازالت لديهم شبهات، فلابد من تقديم مزيد من التوضيحات في هذا المضمار.

٢ـ علاقة القانون بالحرّيات الفردية

هناك اليوم تأكيد في وسائل الإعلام وفي الخطابات على ان الحريات الفردية محترمة الى درجة ان اي قانون لا يستطيع تقييدها، ولا يحق لأحد منعها والتصدي لها. اي ان الحفاظ على الحريات الفردية امر فوق القانون، واذا كان القانون يمس هذه الحريات الفردية فهو خالٍ من الاعتبار. وهنا يستلزم الامر تقصّي جذور هذا الرأي، لكي يتسنى التوصّل الى تقييم واضح ونتيجة منطقية وعلمية من خلال بصيرة أعمق. والحقيقة هي ان هذا النمط من التفكير جاء كحصيلة للثقافة الغربية التي لا نحبّذها ونحترز منها وهي التي حذّر مسؤولو النظام مراراً وتكراراً أبناءَ شعبنا من تغلغل عناصر هذه الثقافة في اوساط مجتمعنا. ولغرض تسليط مزيد من الاضواء على هذا الموضوع، نتناول في ما يلي موضوعات نجعلها مقدّمات لبحثنا الاساسي، لكي يتسنى ادراك آراء الاسلام الصائبة بشكل اسهل.

تقوم الثقافة الغربية على مجموعة مكوّنات، والعنصر الاساسي الذي يمكن وصفه بالعمود الفقري لهذه الثقافة هو ما يسمى بالنزعة الانسانية (Humanism).

بدأ طرح النزعة الانسانية في اوربا في أواخر القرون الوسطى على يد كُتّاب وأدباء معروفين في ذلك العصر منهم الايطالي دانتي. وهذه الفكرة تمثّل في الحقيقة عودة الى ما قبل عهد المسيحية. فالمسيحية كما نعلم ظهرت في الشرق وفي فلسطين بالتحديد. وقبل ان تنتقل من الشرق الى اوربا، كانت اوربا قبل ذلك وثنية. وكانت أهم امبراطورية سائدة في ذلك العصر هي الامبراطورية الرومانية التي كانت تبسط نفوذها على روما الشرقية (تركيا الحالية)، وروما الغربية (ايطاليا)، كانت هذه البلاد كلها وثنية باستثناء اليهود. وبعد إنتشار المسيحية هناك وسيطرتها وقع فيها بعض التحريف ودخلت فيها بشكلٍ ما عناصر وثنية، وقد اعتنق المجتمع الاوربي المسيحية بتلك الصورة. ومن امثلة ذلك التحريف القول بالتثليث ثم نصب تماثيل السيدة مريم

وتماثيل الملائكة في الكنائس. ولذا غدت الكنائس أشبه ما تكون بدور الاوثان السابقة.

اذاً المسيحية في العالم الغربي مسيحية محرّفة حلّت محل الشرك، وكانت الحكومة القائمة على أساسها حكومة دنيوية، وقد سيطرت على اوربا باسم المسيحية وباسم الحكومة الالهية وباسم الدعوة الى السماء والملكوت. وارتكبت جرائم كبرى تحت ستار المسيحية وبشعارات سماوية وملكوتية، الى ان ضاق الناس ذرعاً بتلك الجرائم وألوان الجور وعادوا الى حياة ما قبل المسيحية.

تنطلق فكرة «الانسانية» في الحقيقة من العودة الى الانسان بدلاً من الله، والعودة الى الارض بدلاً من السماء، والعودة الى الحياة الدنيوية بدلاً من النزعة الاخروية.

هذا هو جوهر فكرة «الانسانية» التي تدعو الى وضع الانسان بدلاً من الله. واخذت هذه الفكرة تترسّخ تدريجياً في جميع البلدان الغربية مع انتشار الآداب التي كانت شائعة آنذاك وبجهود كُتّاب كان لهم دور الطليعة مثل الشاعر والكاتب الايطالي الشهير دانتي، وغدت تطرح كمحور ذي ابعاد وزوايا مختلفة. ومن هنا أضحت «الانسانية» مصدراً لجميع الاتجاهات الاخرى التي تشكل بمجموعها الثقافة الغربية. وعندما نشير هنا الى الثقافة الغربية فليس مرادنا الغرب الجغرافي ولا الشعوب التي تعيش في غرب الكرة الارضية؛ لأنه يوجد هناك أيضاً من لديهم اتجاهات اخرى. يوجد هناك من لديهم توجهات إلهية جيّدة، او توجهات من نوع آخر. وما نسمّيه بالثقافة الغربية هي ثقافة المجتمعات التي تسير في اتجاه قيم غير إلهية وتحمل ثقافة إلحادية. ولهذا السبب قد تجد هذه الثقافة سائدة في بلدان شرقية كاليابان. اذاً فنحن لا نخص بكلامنا هذا الغرب الجغرافي.

٣ـ القانون في مسير الانسانية والليبرالية

عَلِمنا ان جذر الثقافة الغربية هو الكفر والالحاد، فقد ازيل فيها الله من فكر الانسان،

وحلَّ محلّه الانسان الذي غدا محور جميع القيم. وعلى اساس هذا التفكير فانَّ الانسان هو الذي يخلق القيم التي ليس لها وجود واقعيٌّ خارج فكر الانسان. والقانون يسنّه الانسان وليس من حق أحد آخر أن يشرّع له قانوناً. والناس هم الذين يقررون مصيرهم ولا يقرره لهم الله. هذه هي المكوّنات الاساسية للفكر «الانساني» حيث انبثقت عنها اتجاهات اخرى اخذت تنمو تدريجياً على امتداد الزمان، وبرز منها تيّاران مهمّان يقفان اليوم في مواجهة الثقافة الاسلامية وهما العلمانية والليبرالية.

من الطبيعي ان الله عندما يُزاح من حياة الناس لا تكون للدين بعدئذ مكانة مؤثرة في القضايا الجادة للحياة. وعلى هذا الاساس تجب ازاحة الدين من ميدان الحياة الاجتماعية ومن مجال القضايا السياسية والقانونية. وفي ضوء هذا التفكير إن كان هناك من يرغبون في ايجاد قيم باسم الدين، فانه يجب عليهم ان يجعلوها فقط للمعابد ولحياتهم الفردية. اي ان المجال الحقيقي لهذه القيم ينحصر في الحياة الفردية والخاصة ولا يمتد الى الحياة الاجتماعية. وهذه هي ذات الفكرة المعروفة بفصل الدين عن السياسة وعن القضايا المهمة في الحياة الاجتماعية، وهو ما يسمّى بالعلمانية، وهي بالنتيجة ثمرة اخرى من ثمار الثقافة الليبرالية الغربية.

عندما يكون محور القيم كلها هو الانسان ولا يتحكّم بمصيره أحد آخر غيره، اذاً يجب القول بانّه حر في ان يفعل ما يحلو له. وهذه هي الحرية المطلقة او الليبرالية. ولكن بما ان الفوضى ستشيع فيما لو اراد كل شخص ان يفعل ما يحلو له وتكون له الحرية الكاملة في حياته، ولا يبقى بعد ذلك ايُّ موقع للقانون، ومثل هذه الظروف لا يمكن تحملها، والحاجة الى القانون ملموسة في المجتمع، فهم يقرّون حاجة المجتمع الى قانون يمنع الفوضى الناجمة عن التطرّف في تحقيق الرغبات. وبعد استتباب القانون واضمحلال الفوضى، تزول ضرورة وجود القانون، ويتاح لكل شخص أن يَفعل ما يحلو له بكل حريّة.

٤ـ مقوّمات الثقافة الغربية ومجابهتها للثقافة الاسلامية

لوحظ ان التفكير «الانساني» ينتهي الى العلمانية والليبرالية، وهذان هما العنصران الأصليان للثقافة الغربية. والصيحات التي تطلق تحذيراً من هجوم الثقافة الغربية، يراد بها مثل هذه الثقافة التي تتمثل معطياتها في الليبرالية والعلمانية. شاعت هذه الثقافة في الغرب، وخلقت في مواكبة التطوّر الصناعي والتقني جاذبية تبهر القلوب بين مختلف المجتمعات البشرية. ووقعت البلدان الاخرى بشكل أو بآخر تحت تأثير هذه الثقافة؛ لان الثقافة الغربية ـ كما يعتقد علماء الاجتماع ـ قد صدرت الى جانب تصدير التقنية الغربية. وهذه حقيقة يجب ان تعيها وتهتم بها البلدان النامية.

وهنا يتبادر الى الاذهان سؤال وهو: ألا يمكن استيراد التقنية بدون اقتباس الثقافة؟ ومن الطبيعي ان بحث هذا الموضوع يتطلب مجالاً آخر. ولكن على العموم يمكن القول بأنّ الثقافة الغربية صدرت الى جميع البلدان مع صدور التقنية الغربية، وتأثرت كل المجتمعات قليلاً او كثيراً بهذه الثقافة، وحتى مجتمعنا وغيره من المجتمعات الاسلامية الاخرى لم تبق في منأىً منها. (ولا شك في ان هذا التلازم الخارجي جاء نتيجةً لعدم المبالاة في صيانة القيم الاسلامية الأصيلة، ولا يعني عدم امكانية الفصل بينهما).

ومن المؤسف اننا نشاهد اليوم نزعة انتقائية والتباساً على مستويات شتّى بَينَ مثقّفينا، وهذا ما مَهّد الأرضية لحصول فكر ترقيعي يمزج بين الثقافة الاسلامية والثقافة الإلحادية الغربية. بيد ان هذا الالتباس يختلف من مستوىً الى آخر؛ ففي بعض الحالات تكون الثقافة الغالبة هي الثقافة الغربية، بينما الثقافة الاسلامية متنحّية. وفي حالات اخرى تطغى الصبغة الاسلامية. ولكن من المؤسف ان الثقافة الغربية قد خلقت جواً مغبراً وملبّداً بالضبابية بحيث لا يمكن ان يشاهد الجو الثقافي الاسلامي الناصع في اي مكان في العالم.

باعتقادنا ان افضل جوّ يمكن ويجب ان يعكس الثقافة الاسلامية بجلاء ويزيح عنها غبار الثقافات الاجنبية هو الجو الثقافي للجمهورية الاسلامية في ايران. ونظراً الى ان النظام في بلدنا تتوفر لديه مثل هذه القدرة، وقد نذر الشعب كل ما لديه في سبيل الاسلام والثقافة الاسلامية، فقد غدت الثورة الاسلامية اكبر خطر يهدد الثقافة الغربية. وكما صرّح قبل فترة رئيس قسم الدراسات في مؤسسة السياسات للشرق الأدنى في واشنطن: «ان الجمهورية الاسلامية في ايران تمثل خطراً عقائدياً ذا بعد جغرافي فريد من نوعه».

من البديهي ان ما يخشونه، وما يمثل خطراً جاداً عليهم، ليس هو الخطر الاقتصادي؛ لأن اقتصادهم اقوى من اقتصادنا، ولا هو الخطر العسكري لأن لديهم من الاسلحة الفتاكة ما لا يتوفر له مثيل عند الدول الاخرى. ولديهم من القوى العسكرية ما لا يوجد عند البلدان الاخرى مثله لا كمّاً ولا كيفاً. ولكن ترعبهم القدرة الفكرية والعقائدية والثقافية للجمهورية الاسلامية الايرانية حيث يقولون انّها تمثل خطراً بعمقٍ جغرافي غير محدود وفريد من نوعه.

وهذا هو مكمن الخطر الذي يهدد المجتمع الغربي. ولهذا السبب يبذلون محاولات متواصلة وبلا هوادة لإضعاف هذا النظام، ويعلنون بصريح القول بأن نظام ولاية الفقيه مما لا يمكن التغلغل فيه، الا اذا أُطيح بمبدأ الولاية الذي يمثل ركيزة النظام.

٥ـ علماء الدين ومكوّنات الثقافة الاسلامية

انّ ما يمثّل جوهر الثقافة الاسلامية هو أصالة الخالق في مقابل أصالة الانسان. وعلى هذا الاساس يطرح هاهنا بحث مفاده هل يتعيّن إعتبار الله ملاك القيم؟ أم ملاكها المتطلّبات البشرية؟ وهل السيادة الحقيقية لله أم للانسان؟ وهل المكانة الاصلية للفكر، والسياسة، والقانون، وغير ذلك من شؤون حياتنا تعود لله أم لأهواء الانسان؟

رغم علمي بأنَّ الإفصاح عن هذه الموضوعات يجلب عليَّ نتائج مريرة، بيد انّ الرسالة الأهم التي يضطلع بها علماء الدين في هذا العصر هي ازاحة الغبار واستجلاء الاجواء من خلال تبيينهم لأُسس الفكر الاسلامي، لكي يتسنّى للناس عبر تمحيص شتّى الآراء التي تنشر في الكتب والصحافة، معرفة الرؤى المستقاة من الاسلام ومن المصادر الاسلامية وتمييزها عن آراء الآخرين، ولكي تتجلى عن طريق ذلك الحدود الحقيقية بين الكفر والشرك والاسلام، ومن اجل ان يتميّز دعاة الافكار الالحادية والانتقائية من المفكرين الاسلاميين.

هذه هي المهمة الاساسية لعلماء الدين، حتى ان القرآن الكريم ينص على ان اهل الكتاب وأهل العلم اذا تخلّوا عن كشف البدع واستجلاء الحقائق، يلعنهم الله والملائكة والناس:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ».[١]

اذاً واجبنا الأساسي هو إنارة الاجواء لكي تتضح المفاهيم، وينكشف في نهاية الأمر الحد الفاصل بين الاسلام والكفر، ولغرض أن تتبيّن الافكار التي يشوبها نوع من الإلتباس والانتقائية. وذلك لأن الانتقائية والالتباس بين الحق والباطل أدت الى وقوع حوادث مؤلمة مثل حادثة عاشوراء وما سبقها من حروب وصراعات واجهها أمير المؤمنين عليه السلام. بل ان كل صور الاختلاط والانتقائية والغموض أدت على امتداد التاريخ الى مفاسد كبرى للمجتمع الاسلامي، الى ان نهض رجل من سلالة أهل البيت ووضّح الكثير من المفاهيم الاسلامية، ورحّب به الشعب بحفاوة ولبّى نداءه ووقعت الثورة الاسلامية الكبرى في ايران.

من البديهي انه مادام هناك شباب يضحّون بكل شيء في سبيل الاسلام، فانهم لن

---

١. سورة البقرة، الآية ١٥٩.

يسمحوا بأن تُمسَّ المُثل الاسلامية بسوء قيدَ أنملة. وبحمد الله فانَّ ابناء شعبنا المسلم يتحلّون بوعي سياسي واجتماعي عالٍ، ويعرفون واجبهم ويعلمون كيف يجب ان يتصرّفوا. ونحن لم نأتِ لنبيّن لهم واجبهم العملي؛ وانّما ينحصر واجبنا في توضيح الاجواء الفكرية والعقائدية. نحن نريد فقط تبيين الأسس النظرية والعملية الاسلامية. نريد ان نوضّح ما هي الثقافة الاسلامية، وما هي الثقافة الغربية والالحادية.

اريد القول بأنَّ «الانسانية» (هيومانيزم)، والعلمانية، والليبرالية تمثل العناصر الأساسية لثقافة الكفر والالحاد. ويقف في مقابلها أصالة الخالق، وأصالة الدين وولاية الفقيه، وتقييد حدود عمل الانسان ضمن دائرة طاعة الله الواحد الأحد، وهذه هي العناصر الأساسية للفكر الاسلامي. هاتان الثقافتان تقفان في مقابل بعضهما؛ الثقافة الاولى تدعو الانسان الى التحرر من كل شيء، حتى من طاعة الله. والثانية تدعوه الى الطاعة الخالصة لله. ركّزت الثقافة الاولى كلَّ همّها على ازالة الله من فكر الانسان وحياته. بينما تكرّس الثانية مساعيها على رفع راية التوحيد وحفظ فكرة عبادة الله في حياة الإنسان. وهذه الاخيرة هي الثقافة التي تمثّل ركيزة فكرنا وثورتنا.

٦ـ ماهية القانون ودوره في الاسلام والليبرالية

كما بيّنا في المحاضرات السابقة فان القانون يجب ان يكون من وجهة النظر الاسلامية على نحو يحقق للانسان منافعه المعنوية ايضاً ولا يقتصر على بسط الأمن والنظم الاجتماعي. اما وجهة النظر الليبرالية فبما انها لا ترى هدفاً آخر سوى الحصول على اللذة من الدنيا، فهي لا ترى للقانون من وظيفة سوى توفير أسباب اللذة. ولا يمنع الانسان من التلذذ بالدنيا ويعيقه عن استثمار قواه، إلّا مزاحمته للآخرين. ولهذا السبب

فانَّ الاستفادة من القوة واللذائذ مادامت لا تمس حريّات الآخرين، لا يعيقها القانون. اذاً فلسفة القانون تنحصر في الحفاظ على حريّات الآخرين، والسماح للناس بتحقيق رغباتهم وأهوائهم. هذا هو هدف القانون في الفكر «الانساني» والليبرالي الغربي. وعلى هذا الاساس فانَّ دائرة القانون تكون محدودة جداً، ويتعيّن على الدولة ان تتدخل في شؤون الناس بأدنى حدٍّ ممكن؛ لأن الأصل ان يكون الناس احراراً ويفعلون ما يشتهون. وبهذا يتبيّن معنى الجملة القائلة بأنَّ حفظ الحريات فوق القانون.

تذهب وجهة النظر الاسلامية الى القول بأنَّ الغاية من القانون رسم المسير الصحيح لحياة الانسان، وتوجيه المجتمع نحو مصالحه المادّية والمعنوية. والحاكم الاسلامي هو من يطبّق هذه المصالح في المجتمع ويمنع كل ما يهددها. ولهذا السبب يوجد فارق شاسع بين واجبات الحاكم الاسلامي، وواجبات الحاكم الديمقراطي والليبرالي؛ لأن الثاني ملزم بتوفير الاجواء التي تتيح للناس تحقيق رغباتهم وأهوائهم، ويجب عليه التصدّي لحالات الفوضى، ولا يمكنه وضع أية قيود أخرى. يتعيّن على من يقولون بأنَّ الحرية فوق القانون، ولاسيّما اذا كانوا من ذوي المعرفة والعلم والبحث ممن يعتبرون انفسهم ذوي رأي، أن يُدقّقوا اكثر في هذا المعنى ويمحّصوا هذه الموضوعات بشكل أعمق.

ماهية القانون اساساً عبارة عن قضية تعيّن حقّاً لأحد وواجباً على الآخرين. والقانون أداة للوقوف دون الحريات. فاذا كان كل فرد يفعل ما يشاء، فانه لا تبقى ثمّةَ حاجةٌ الى وجود القانون. وانما يطرح القانون حينما يتعيّن على الناس التنازل عن بعض رغباتهم الذاتية، وإلّا فانه لا يبقى للقانون أيُّ دور آخر يؤدّيه. وحتى لو كان هناك قانون ينص على حق لكل الناس، فانه ينطوي أيضاً على تكليف وواجب. نذكر مثلاً لو كان هناك قانون دولي ينص على ان لكل انسان حقاً وحريّة في اختيار

موضع سكن له حيثما يشاء في كل العالم، فمفاد هذا القانون اثبات حق لكل الناس. بيد أن إثبات هذا الحق لا يتحقق بدون تعيين واجبات للآخرين؛ لأن معنى هذا القانون بانَّ لكل شخص حقاً في اختيار سكناه حيثما يشاء وعلى الآخرين احترام هذا الحق وعدم وضع العراقيل أمامه. اذاً القانون يتضمن أوامر ونواهي صريحة او مبطّنة. وحتى عندما يثبت لأحدٍ حقّاً، فذلك يعني ضمنياً بأنَّ الآخرين ملزمون باحترام هذا الحق.

القانون الذي ينص على اننا يجب ان نفعل كذا، معناه بأننا يجب ان لا نفعل خلافه، وهذا يعني تلقائياً تقييد الحريات ووضع الاوامر والنواهي. اذاً القانون الذي يؤكد اطلاق الحريات وعدم تقييدها ينطوي على تناقض. فالقانون معناه الشيء الذي يقيّد الحريّة. وعلى هذا الاساس لا توجد حريّة فوق القانون، الا اذا اردنا في حالات معيّنة ذكر حريّات خاصة، حيث نقول عندئذ بانَّ هذه الحريات يجب الالتزام بها. وهذا يغدو بحد ذاته قانوناً، ولكنّه فوق بعض القوانين الاخرىٰ. ولكن اذا نصَّ قانون على عدم تقييد الحريات، فهو عبث وفيه تناقض ولا يمكن لأي عاقل التفوّه بمثل هذا الكلام؛ إذ ان مهمة القانون اساساً هي تقييد الحريّة. اذاً لو كان مرادهم من وراء إطلاق هذا الشعار ان القانون لا يحق له تقييد مطلق الحريات فهذا تناقض. أما اذا قالوا ان المراد من ذلك هو الحريّات المشروعة، فلنا ان نتساءل: اية حريّة هي المشروعة؟ ومَن الذي يعيّن الحريات المشروعة والحريّات غير المشروعة؟

٧ـ نسبية الحرية المشروعة

كل نظام بناءً على ثقافته الخاصة فهو يعتبر بعض الامور مشروعة ومعقولة، وإن كان الآخرون يعتبرونها غير مشروعة. إذاً الحرية المطلقة لا معنى لها ولا يمكن لأي قانون ضمانها. وعندما يؤكّد على أن القانون يجب ان يضمن الحريات المشروعة فلابد من

وجود جهة تعيّن تلك الحريات المشروعة. ولكن ما الذي تتحدد على اساسه طبيعة الحرية المشروعة والمعقولة والمفيدة؟ وهنا يقال: انَّ القانون هو الذي يتكفّل بمهمة تعيين الحريات المشروعة.

وعلى أية حال، نعود الى هذا الاصل وهو لو ان قائلاً صرّح بجواز كل انواع الحرية في المجتمع فقوله يعني عدم ضرورة أي قانون للمجتمع، وما مِن عاقل يتفوّه بهذا الكلام، الا اذا لم يكن ملتفتاً لما يقول ولا يدرك لوازم كلامه. اذاً فكل من يتحدث عن الحرية انّما يتحدث عن الحريّة المقيّدة. وهنا يثار هذا السؤال: مَن الذي يعيّن حدود الحريّة وبأي معيار؟ فان كان تعيين حدود الحرية يخضع لرغبات الاشخاص فمن الطبيعي ان تنتهي الحال الى الفوضى؛ لأن كل واحد من الناس يحاول تحقيق مصلحته الشخصية. ولهذا السبب يجب أن يكون هناك من يعيّن حدود الحريّة. ومن هنا لا يجد المشرّعُ مناصاً من وضع قانون لهذه الغاية.

من البديهي ان قرار المشرع اذا جاء انطلاقاً من رغبات الناس وعلى اساس ارادة الشعب، فمن الطبيعي ان تكون الغلبة لذوي الأهواء؛ أي يتحقق الجوهر الأساسي لفكرة «الانسانية» والليبرالية؛ لأن الغاية من القانون ـ وفقاً لهذه الرؤية ـ هي التصدّي للفوضى، لا أكثر، والاهتمام بتلبية متطلبات الشعب. الا ان هذا الموضوع مرفوض من وجهة النظر الاسلامية لأن فيه إشكالاً أساسياً يتعلّق بالمبنىٰ.

٨ـ التضاد بين الاسلام والليبرالية

لا يمكننا بعد قبولنا الاسلام ان نقبل الليبرالية، فنحن اذا سلّمنا بأنَّ القانون هو ما يحقق مصالح الناس، فنحن لا نستطيع بعد ذلك القول بأنَّ كل شخص يمكنه ان يفعل ما يشاء؛ لأن هذين الأمرين لا ينسجمان. فامّا ان تكون الاصالة لله واما للانسان. وبعبارة اخرى علينا إما ان نكون من اصحاب اتجاه التوحيد واما من اصحاب الاتجاه

الانساني. ولا يمكن ان نكون من انصار اصالة الله ومن انصار فكرة الانسانية في الوقت نفسه. وقبول هذين المبدأين ينطوي على تضاد وتعارض، واضافةً الى ذلك فيه شرك. واذا تضمن دعوة الى ازالة الله فيعني كفراً وإلحاداً. ومن هنا فنحن نقول بأنّ ثقافة الفلسفة الانسانية الغربية ثقافة إلحادية؛ لأن الاسلام والكفر والالحاد في تناقض، وبينهما صراع جذري. ولهذا السبب يرى الساسة الأمريكيون عدم امكانية المساومة مع ايران طالما كان النظام الاسلامي حاكماً فيها؛ لأن هذين الاتجاهين متناقضان، وهذان النظامان لا ينسجمان.

إذاً المسألة الاساسية هي تعيين خصائص القانون المطلوب في الافكار المختلفة. فهل يهتم القانون بالمحافظة على النظم الاجتماعي فقط، وغايته تحقيق الرغبات والحريات الفردية الى الحد الذي لا تتعارض فيه مع حريّات الآخرين؟ ام ينبغي ان يتكفل القانون بتحقيق المصالح الحقيقية للناس سواء ارادت الاكثرية ذلك أم لم ترده. وطبعاً إذا اراده الشعب فهو ينزل الى حيّز التطبيق والتنفيذ، واذا رفضه فهو يبقى في عالم الإنشاء. اذاً فالشعب على رأس الامور، ولكن ينبغي النظر بأي شيء تكون مشروعية القانون؟ هل القانون المنشود هو القانون الذي يأتي حسب رغبة الشعب وبما يحقق متطلباته؟ ام القانون المنشود هو ذلك الذي يضمن مصالح الشعب الحقيقية؟ هذان الاتجاهان في تنافر ولا ينسجمان. والخلط بينهما يعني ايجاد اجواء ثقافية معتمة ومياه عكرة يصطاد فيها الانتهازيون. ويجب علينا ان نجعل الاجواء صافية وشفافة، لكي يتميّز الاسلام من الكفر، لكي يؤمن من شاء بأيّ واحد منهما.

«فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ...».[1]

متاع الكفر والدين ليس بائر   ففريق يرغب في ذا وفريق في ذاك

وعلى أية حال ينبغي ان يفهم الناس أيّ متاع يمثّل الكفر، وأيّ متاع يمثّل الدين،

١. سورة الكهف، الآية ٢٩.

لكي يختاروا احدهما. وواجبنا هو توضيح هذه المفاهيم، وإزاحة الغبار وكشف الضباب الذي يعتّم الاجواء الثقافية لكي يختار الناس عن وعي. فهناك اشخاص خلقوا مثل هذا الجو ويريدون من وراء ذلك ان تسود الديمقراطية والحريّة بدلاً من الدين. وعلينا ان نحذر وان نكون على وعي بما نقول وما نفعل، وان نكون على درجة عالية من الفطنة.

٩ـ التشريع في الاسلام والديمقراطية

أشرنا في المحاضرة السابقة الى عدم الاتفاق بين الاسلام والديمقراطية في مجال التشريع؛ فالديمقراطية تعني سيادة الشعب او حكومة الشعب. وبعبارة اخرى تعني اعطاء الاعتبار لرأي الشعب. ولكن هل هذا الاعتبار محدود أم مطلق؟ وهل عندما نقول بأن المقياس هو رأي الشعب، والأصالة لرأي الشعب، معناه وان كان على خلاف حكم الله؟ أم اعتبار رأي الشعب يكون الى الحد الذي لا يتعارض مع حكم الله وارادة الله؟ المراد من هذا المفهوم في الغرب هو ان ارادة الشعب ملاك أساسي، ولا يحق لأية قوّة اخرى في السماء والارض ان تتدخل في تقرير مصير الشعب وفي التشريع للشعب. والقانون هو ما يريده الشعب.

وهنا يثار هذا السؤال: هل ملاك اعتبار القانون هو إجماع الشعب كله، أم تكفي الاكثرية؟ من الطبيعي ان إجماع الشعب لا يتحقق عملياً، واذا كانت الاكثرية كافية فما هو الموقف من سائر أبناء الشعب، وما مدى اعتبار رأي الاكثرية بالنسبة لهم؟ الحقيقة هي ان الديمقراطية اليوم عبارة عن توفيق بين الديمقراطية وحكم النخبة؛ أي ان ابناء الشعب يختارون نخبة من بينهم ليشرّعوا لهم قانوناً. ولكن لمن يكون الاعتبار فيما لو اختلف رأي اكثرية الشعب مع رأي النواب؟ عادة يشرّع النواب القانون حسب ارادة الشعب؛ وإلّا فانهم لا يفوزون في انتخابات الدورة اللاحقة. ولهذا السبب

فهم يشرّعون ما يريده الشعب تلبية لمتطلباته. ولكن تحصل حالات يختلف فيها رأي الشعب مع رأي اكثرية النوّاب.

هناك اشخاص صرّحوا بأنَّ هدفهم هو اقامة حكومة ديمقراطية في ايران بدلاً من حكومة علماء الدين وولاية الفقيه وبدلاً من الحكومة الاسلامية. ومعنى الديمقراطية هو ان لا يتدخل أي شيء في تشريع القانون سوى ارادة الشعب. فهل يمكن للمسلمين قبول هذا أم لا؟

أمّا الذين يزعمون بأن الاسلام ينسجم مع الديمقراطية، فيثار أمامهم هذا السؤال اذا كان رأي الشعب يتعارض مع الحكم القطعي لله، هل يبقى معتبراً أم لا؟ فان لم يكن معتبراً فتلك ليست ديمقراطية. وأما اذا كان مقياس الاعتبار هو رأي الشعب حتى وان تعارض مع حكم الله القطعي، عند ذاك لا تنسجم الديمقراطية مع الاسلام. وأليس الاسلام هو ان نطيع الله ورسوله؟ وهل هناك اسلام آخر؟

يُقال اليوم ان هناك قراءاتٍ متعددةً للإسلام. لكنّ القراءة التي انبثقت على اساسها هذه الثورة هي ان احكام الله والقيم الإلهية يجب ان تحكم المجتمع. وليس هناك من قراءة اخرى بالنسبة لمن فجّروا هذه الثورة ودافعوا عنها الى آخر قطرة من دمائهم؛ وسيبقون يدافعون عنها مستقبلاً أيضاً.

اذاً إن كانت الديمقراطية في الجانب التشريعي تعني القول بأصالة رأي الشعب، حتى وان كان القانون متعارضاً مع حكم الله، فان مثل هذه الديمقراطية مرفوضة من وجهة نظر الاسلام والمسلمين. ولكن اذا كان للديمقراطية معنىً آخر، بحيث يستطيع الشعب ـ مع المحافظة على الاصول والاسس والقيم الاسلامية ـ التدخّل في القضايا القانونية والاجتماعية من خلال انتخاب نواب عنه، ويتسنّى عبر تعيين اولئك النواب تشريع قوانين خاصّة للظروف الزمانية والمكانية الخاصّة. فهذا ما هو موجود في بلدنا. اي ان الشعب ينتخب نواب المجلس، وهؤلاء بدورهم يناقشون اللوائح

ويصادقون عليها. غير ان اعتبار ما يصادق عليه المجلس رهين بعدم تعارضه مع احكام الاسلام.

وعلى أيّة حال فالشعب ينتخب نوّاباً عنه لتشريع قوانين متغيّرة لظروف زمانية ومكانية خاصّة. وهذه الحالة سارية المفعول في بلدنا حيث كان سماحة الامام [الخميني] قد أمضاها، كما أقرّها دستورنا أيضاً. واذا كان المراد بديمقراطية التشريع هو هذا المعنى، فهي موجودة ولا يعارضها أحد.

١٠ـ القانون المعتبر في الحكومة الاسلامية

القضية التي تحظى باهتمام فائق في هذا المجال هي ان نواب الشعب في مجلس الشورى الاسلامي عندما يصادقون على قانون معيّن، هل يكتسب هذا القانون اعتباره لأن نواب الشعب أقرّوه؛ ولأن الشعب انتخب النوّاب اساساً لمثل هذه المهمّة، أم يكتسب ذلك القانون اعتباره لأنه حظي ـبشكل من الاشكال ـ بموافقة الولي الفقيه؟ من الناحية النظرية نحن نعتقد بأنَّ أول حق يجب ان يلتزم به المرء في حياته هو حق الله. واذا كان علينا اداء حقوق معيّنة فأولاها بالاداء هو حق الله. وأسمى حقّ لله على الناس هو حق الربوبية الذي ينقسم الى فرعين: أحدهما الربوبية التكوينية، والآخر الربوبية التشريعية. والربوبية التشريعية معناها ان كل ما يأمر به الله يصبح تنفيذه واجباً على الإنسان، وكلما ينهى عنه الله ينبغي الانتهاء عنه. وعصيان أوامر الله واحكامه انتهاك لحق الربوبية، وانكارها نوع من الشرك.

وعلى هذا الاساس فانَّ القانون الذي يحظى باعتبار المجتمع الاسلامي هو القانون الذي يكون لله فيه رضاً. وان كان الله قد نهى عن قانون، فليس له أي اعتبار؛ لأن في ذلك تضييعاً لحق الله، واذا ضاع حق الله ضاعت في ظلّه حقوق العباد. وهل لله مصلحة في التشريع؟ وهل يريد الله من وراء الاوامر والنواهي وتشريع الأحكام سوى مصلحة الانسان؟

اذاً لو حصل عمل يتعارض مع حكم الله، فهو يتعارض أيضاً مع مصلحة الناس. وبالنتيجة فهو يعني النيل من ركن اساسي في اعتبار القانون، ألا وهو ح فظ مصالح الناس. ومن هنا فانّ مثل هذا القانون لا يكتسب أي اعتبار. وانطلاقاً من هذه الرؤية فقد وُضِعت مصفاة اخرى يمُرُّ بها القانون بعدما يُصادق عليه نوّاب الشعب؛ حيث يمر بمجموعة من خبراء القانون وخبراء الدين ليعرضوه على الموازين الشرعية للتأكد من عدم تعارضه مع حكم الله. وهذه المهمة يضطلع بها المجلس الدستوري (او مجلس صيانة الدستور).

لو كان رأي الشعب هو المناط فقط في اعتبار القانون، فما الذي ينبغي ان يفعله المجلس الدستوري؟ لان الشعب عندئذ قد صوّت للنواب، وقام النواب بدورهم بتشريع القانون الذي يريده الشعب، واكتسب ذلك القانون اعتباره! ولهذا السبب أنيطت بمجلس صيانة الدستور، في نظام الجمهورية الاسلامية، مهمة اساسية (وله طبعاً مهام وواجبات اخرى) وهي عرض القوانين التي يشرّعها مجلس الشورى الاسلامي، وما يصوّت عليه الشعب بواسطة نوّابه، علىٰ أحكام الشريعة لكي لا تكون معارضة لحكم الله.

وهذا هو أحد الأسباب التي تدفع المتغربين، ومن يعملون لصالح العدوّ، لينالوا من مجلس صيانة الدستور وليطالبوا بحذفه؛ اذ انهم لا يريدون وجود مصفاة تعرض القوانين علىٰ الاسلام. اريد اليوم ان أضيف الى معلوماتكم شيئاً، ولعلكم لا تصدّقون، وعسى ان لا يأتي ذلك اليوم الذي يتحقق فيه هذا الأمر وهو ان المتغرّبين والليبراليين يريدون حذف الاسلام وولاية الفقيه من الدستور. وأسأل الله أن لا يتيح مثل هذه الفرصة لهؤلاء الذين هم اعداء الاسلام والنظام.

المحاضرة الرابعة عشرة

نظرة الغرب المادية الى القانون

١ـ لمحة على الموضوعات السابقة

كما قلنا ان المجتمع ـ من وجهة النظر الاسلامية ـ يحتاج الى القانون، على ان يكون قانوناً يضمن لبني الانسان سعادتهم في الدنيا والآخرة. كما ان منفّذ القانون يجب ان يكون واعياً، وحريصاً، وتقياً، وعادلاً، وقادراً على تطبيق القانون على المصاديق والحالات الخاصة، وهذا من لوازم مهمة الادارة. هذا هو أساس نظرية الاسلام في الحكم، وهو ما يسمّى لدينا بنظرية ولاية الفقيه. عرضنا في بيان هذه النظرية بأنه من الممكن ان يعيش المرء وحيداً في غابة او غار، غير ان التقدّم المادي والمعنوي لا يتحقق الا في ظل الحياة الاجتماعية. فقد ظهرت جميع العلوم والفنون والتقنية كحصيلة للحياة الاجتماعية. وحتى الذين دأبوا على بناء ذاتهم وتهذيب اخلاقهم وطووا مراتب السير والسلوك والعرفان، إنّما بلغوا تلك المراتب في ظل الحياة الاجتماعية ومن خلال الأخذ عن اساتذة الاخلاق والتربية. اذاً لولا هذا الارتباط بين ابناء البشرية لما حصل أي تقدّم مادّي ومعنوي. وعلى هذا الاساس تكون الحياة الاجتماعية ضرورية للانسان. ولكي يتسنّى للناس الانتفاع من هذه النعمة الالهية لابد من وجود قوانين ونظام يسود حياتهم الاجتماعية.

من الطبيعي ان انعدام النظام والقانون يقود الى الفوضى والاضطراب وتتحول

حياة الانسان الى حياة حيوانية. هنالك طبعاً من يتصوّر بأنَّ بني الانسان كلهم ذئاب وينبغي ان تكون هناك سلطة قاهرة تحدّد تصرفاتهم وتحقق التعادل بينهم. غير انَّ مثل هذا التصوّر عن الانسان ينطوي على نظرة متطرّفة. وعلى اية حال لدى الإنسان ميول اذا لم تُلجم بالنظم والقانون، ينتهي المجتمع الى الفساد والفوضى.

ثم طرح في اعقاب ذلك هذا السؤال وهو كيف ينبغي ان يكون هذا القانون وما هي الخصائص التي ينبغي ان تتوفر فيه ليكون قادراً على هداية المجتمع الانساني نحو سعادة الدنيا والآخرة؟

عرضنا إجمالاً ان هنالك من يعتقد بأنَّ القانون ينبغي ان يتكفّل فقط بمهمة بسط الأمن والنظام في المجتمع وليست لديه اية وظيفة اخرى، في حين ان هناك جماعة اخرى ترى ان وظيفة القانون تتعدى مهمة بسط النظم والأمن الى تحقيق العدالة الاجتماعية.

وبناءً على ما سبق ذكره، جاءت في تعريف القانون آراء متعددة استعرضناها على الإجمال. ودعا البعض في هذا السياق الى عدم وضع قوانين تتنافى مع الحقوق الطبيعية للناس. ونشرت مقالات وكلمات وخطب تؤيد هذه الدعوة انطلاقاً من دوافع شتّى، ويعتقد هؤلاء بانَّ حرية البيان من الحقوق الطبيعية للناس، ولا يحق لأي قانون سلب هذا الحق من الناس.

ذكرنا ان هذه الآراء طرحت من قبل اشخاص مختلفين وبدوافع شتّى. وأنا شخصياً لا التفت الىٰ الاشخاص الذين يطرحون هذه الاثارات وإلى أيّة فئة ينتمون، وما هي دوافعهم. وانما بصفتي طالب علوم دينية لازلت منذ خمسين سنة أتعاطى مع العلوم الدينية استطيع ان أبحث وأُدلي برأيي فقط في فلسفة الحقوق او السياسة من وجهة النظر الاسلامية. لعل معظم الناس يعلمون بأنني لا أنتمي الى اي حزب او فئة او تيّار او جناح، وانّما أُبيّن بعض الموضوعات بحكم واجبي الشرعي. واذا كان هناك

من يبغي اثارة التوتّر وتقديم تفسيرات خاطئة او تحريف الكلام احياناً مثل حذف الالفاظ من بداية الكلام ونهايته، او تسليط الاضواء على جملة تلفّظ بها شخص واستغلال هذه الامور لاغراض معيّنة، فنحن لسنا معنيّين بهؤلاء الافراد؛ لأن مثل هؤلاء الافراد موجودون على الدوام في الوسط الاجتماعي. ومن البديهي طبعاً ان طرح بعض الآراء يواجه عادة بمواقف من قبل المؤيدين والمعارضين.

ذكرتُ سابقاً مراتٍ متعددة بأننا نستخدم احياناً كلمة ليست ذات معنى مفهوم ودقيق، وكل شخص يستشفّ منها معنىً معيّناً. وهذا يؤدّي الى حصول إلتباس يوقع السامع في اساءة فهم مراد القائل، بل يفضي احياناً الى حصول مغالطة.

والحقيقة ان المغالطة تحصل تارة بشكل تلقائي وتأتي تارة اخرى بشكل عمدي، ومن ذلك مصطلح «الحق الطبيعي» الذي طرح هنا؛ اذ ينبغي ان يكشف معنى «الحق» والمعنى المراد من «الطبيعي».

٢ـ مذهب الحقوق الطبيعية

يعلم المطّلعون على فلسفة الحقوق ان احد مذاهب هذه الفلسفة هو مذهب الحقوق الطبيعية. وقد درس هذا الموضوع عدد من الباحثين منذ ازمنة بعيدة ومنذ بداية تدوين تاريخ الفلسفة.

كان بعض فلاسفة اليونان قديماً يعتقدون بأن للانسان حقوقاً وهبتها له الطبيعة ولا يحق لأحد سلبها منه؛ لأن الطبيعة الانسانية اوجبت للافراد هذه الحقوق، واستنتجوا في ضوء ذلك نتائج يبدو انها لا تنسجم مع بعضها. ومن هنا نشأت احدى المغالطات المعروفة في مجال فلسفة الحقوق والاخلاق، وهي المغالطة المعروفة باسم «مغالطة الاتجاه الطبيعي».

وقال آخرون ان للانسان طبائع متعددة مثلاً الانسان الابيض له طبيعة معينة، وللانسان الاسود طبيعة اخرى. فالاسود اقوى جسدياً وأضعف فكرياً من الابيض.

ونقل مثل هذا الرأي عن ارسطو. (ارجو ان لا يحصل سوء فهم، فأنا لا اعتقد بهذه الآراء وانّما انقلها لكم فقط). واذاً بما ان السود اقوى بدنياً يجب ان يقوموا بالأعمال البدنيّة فقط؟! وبما ان البيض أقوى فكرياً يجب ان يُعهد اليهم بالاعمال الادارية في المجتمع. والنتيجة هي ان بعض الناس خُلقوا لخدمة الآخرين فحسب. وعلى هذا الأساس فان الرق «قانون طبيعي». ونحن لا نريد هنا الخوض في هذا البحث لنناقش هل طبيعة السود تقتضي مثل هذا الامر أم لا. إذ ان هذا الموضوع بحثاً مفصّلاً ويستلزم وقتاً اكثر.

وعلى أية حال فانَّ أفضل الآراء التي طرحت على امتداد التاريخ في مجال الحقوق الطبيعية واكثرها عقلانية واعتدالاً هو القول بوجوب تحقيق ما تقتضيه الطبيعة العامة لكل بني البشر. ولا ينبغي حرمان الانسان مما تقتضيه طبيعته العامّة. الى هنا يبدو هذا الموضوع مقبولاً، غير ان اثباته بشكل قطعي يحتاج الى دليل يبيّن دواعي تحقيق ما تقتضيه طبيعة الإنسان وعدم حرمانه منه. وعلى اية حال فانَّ اساس هذا الموضوع مقبول كأصل مشترك.

ونحن نرى أيضاً وجوب تحقيق ما تقتضيه الطبيعة البشرية، وما هو مشترك بين كل الناس طبعاً، مع عدم حرمانهم من هذه المتطلبات. وهناك استدلالات عقلية تثبت صحّة هذا الامر ولكننا لسنا بصدد بيانها هنا. إلّا انّ السؤال الذي يتبادر الى الاذهان هنا هو: ما هي مصاديق هذه الحاجة؟ من طبيعة الانسان انه يحتاج الى الغذاء. ومن هنا ينبغي عدم حرمان أي انسان من الطعام، او منعه من الكلام؛ أي يتعيّن عدم قطع لسانه وعدم سقيه دواءً يحرمه من الكلام، وما شابه ذلك من الاعمال. ولكن ينبغي الانتباه الى انهم يهدفون من وراء ذلك الىٰ تحقيق غايات معيّنة.

٣ـ حدود حقوق الانسان في الغرب

تعلمون ان هناك قضيّةً طرحت في العصر الاخير تحت عنوان المنشور العالمي لحقوق

الانسان. وقّع على هذا المنشور في بداية الامر مندوبو ٤٦ دولة، ثم إنضمت إليه بمرور الزمن دول اخرى. وبالنتيجة طرح هذا المنشور كمنشور عالمي. وقد طرحت في هذا المنشور مجموعة من الحقوق للناس منها حق حرية البيان، وحرية السكن، وحرية العمل، وحرية الدين، وحرية اختيار الزوج. وهناك كلام كثير حول هذه الحقوق ـ التي لم يرد في المنشور أيُّ استدلال عليها ـ ومنشئها، وكيف طرحت كحقوق لكل الناس.

طرحت حول هذا المنشور موضوعات متعددة من قِبل المطّلعين على فلسفة الحقوق (وخاصة من قبل الحقوقيين المسلمين)، منها ما يتساءل عن المنطلقات الفلسفية للموضوعات التي تطرح بشكل مطلق تحت عنوان حقوق الانسان، مع الاعتقاد بأنّه لا ينبغي ان يقيّدها أحد؟ وما هو الدليل عليها؟ وهل لها حدود معيّنة أم لا؟ وهل هذه الحقوق فوق القانون على الاطلاق ولا يجوز لأي قانون تقييدها؟ وألا يحق لأي قانون تعيين حدود لحريّة البيان؟ وألا يوجد قانون يقيّد حرية اختيار الزوج؟ وألا يوجد قانون يمنع الناس من بناء مساكن خارج حدود معيّنة؟ وألا يحق للقانون رسم حدود لهذه الحقوق؟

عندما نقول بأنَّ القضية الفلانية تمثل حقّاً طبيعياً وتدخل ضمن مقتضيات طبيعة الإنسان ـ حتى على فرض وجود الاستدلال العقلي عليها ـ فهل يعني ذلك عدم وجود حدود وقيود لهذه الحقوق؟ وان كانت لها حدود، فمن الذي يعيّنها؟ والحقيقة هي ان مدوّني هذا المنشور ومفسّريه، غالباً ما يتملّصون من تقديم اجابة صحيحة عن هذه الأسئلة. ولنا ان نتساءل أيضاً عن المراد من ان الحرية فوق القانون؟ وهل هناك حريّات لا ينبغي للقانون تقييدها؟ وألا ينبغي لنا ان نسأل: اين تكون نهاية هذه الحريات؟ وهل تعني حرية البيان ان يقول كل شخص ما يحلو له؟ الملاحظ هو ان أي بلد في العالم لا يسمح بمثل هذه الحرية وانّما يجعل حدوداً لحريّة البيان. نذكر مثلاً ان الاساءة الى شخصية الآخرين أمر غير مسموح به في كل أرجاء العالم.

٤ـ وجود تعارض في حدود الحرية

السؤال الذي يقول: ما هي حدود الحرية ومن الذي يعيّنها؟ له جواب إجمالي واحد وهو: عندما يقال بان الحريّة فوق القانون ولا ينبغي ان يقيّدها قانون، فان المراد بها هي الحريات المشروعة. وقال آخرون هي الحريات المشروعة والمعقولة. واضاف لها آخرون قيوداً اخرى.

جاء في بعض بنود منشور حقوق الانسان تعبير «الاخلاقية» اشارة الى ان الالتزام بالحقوق يستدعي مراعاة الموازين الاخلاقية. وبهذا فهو يتضمن مفاهيم غامضة. ومن الواضح ان مرادهم من كلمة «مشروع» ليس ان شريعة كالإسلام مثلاً أقرّته. صحيح ان كلمتي «مشروع» و«شريعة» تنتميان الى جذر واحد، الا ان كلمة «مشروع» تعني في حقل الحقوق والسياسة ما يتصف بسمة قانونية تعترف بها الدولة، وليس بالضرورة ان يكون مسموحاً به شرعاً. هذا يستلزم ان يلتفت المتديّنون وان لا يقعوا في الشبهة. فعندما يقال حقوق مشروعة او حريات مشروعة فليس معنى ذلك ان الشريعة الاسلامية أقرّتها. وانّما مرادهم من المشروع ما تكون له صفة حقوقية وقانونية. وغير المشروع هو ما ينطوي على تجاوز على حقوق الآخرين.

وهنا يثار سؤال وهو: ما هي الحقوق المشروعة والمعقولة، وما هي الحقوق غير المشروعة وغير المعقولة؟ ومن الذي يعيّنها؟ وهنا لابد لهم من القول: ان القانون هو الذي يعيّن التفاصيل المتعلقة بالحرية وحدودها. وهنا يبرز اول تناقض؛ اذ انهم يقولون من جهة بأنَّ هذه الحقوق والحريات فوق القانون، ولا يحق لأي قانون تقييدها. ولكن عندما نسأل: هل الحرية مطلقة أم مقيّدة؟ يقولون ليست مطلقة. وبما انهم لا يستطيعون تقديم اجابة صحيحة تراهم يقولون: مرادنا هي الحريات المشروعة. وعندما نسأل: ما هي المشروعة؟ يقولون: ما أقرها القانون. والقانون هو

الذي يرسم حدود الحريّة. ولو سألناهم بانكم تزعمون ان الحرية فوق القانون؛ لعلهم يقولون بان المراد هو الحريات المعقولة والمشروعة التي يقرّها كل العقلاء. وهنا نقول لهم اذا كان هناك موضوع تقرّه كل الشعوب ويعترف به كل العقلاء، فانه لا يبقى بعدئذ مجال للبحث. لأنّنا وجميع المسلمين من جملتهم، والمسلمون الذين يربو عدد نفوسهم في العالم على مليار وبضع مئات من الملايين يُعدّون في عداد العقلاء ويمكنهم ان يعيّنوا انواع الحريات المقبولة في الاسلام، وانواع الحرية المرفوضة. غير ان هذا السؤال باقٍ على حد علمنا بلا جواب، وليس لدى فلاسفة الحقوق جواب قطعي له، بحيث يعيّنون ما يحدد الحريات.

٥ـ مجال الحرية في حقوق الانسان

سجّل شرّاح منشور حقوق الانسان وفلاسفة الحقوق في كتب فلسفة الحقوق حول حدود الحرية عدّة امور: وأول شيء ذكروه مما يقيّد الحريات الفردية، هو حرية الآخرين. أي ان كل شخص حر الى الحد الذي لا يضر بحريات الآخرين ولا يعتدي على حقوقهم. وهذا أهم موضوع ذكره واكّده فلاسفة الحقوق. وهو ما اكده أيضاً منشور حقوق الانسان، الذي يعتبر بمثابة الانجيل لدى فلاسفة الحقوق الغربيين، اذ قالوا بان كل انسان حر الى الحد الذي لا يسيء الى حريات الآخرين. ولكن اذا كانت في حرية الفرد اساءة الى حرية غيره، فانه يُحرم من حريته. وهكذا تتعين حدود الحريّة.

وهنا تُثار عدّة اسئلة منها: كيف يمكن تصوّر الاساءة الى حرية الآخرين وفي ايّ مجال وبأية معايير؟ وهل تنحصر مثل هذه الاساءة في المجالات المادية فحسب، ام تتعداها الى المجالات المعنوية أيضاً؟ وهل تعدُّ الاساءة الى مقدّسات الناس الدينية اساءة الى حريّاتهم أم لا؟

تؤكد الليبرالية الغربية ان حدود الحرية لا تشمل الامور المعنوية. والاساءة المعنوية لا تدعو الى تقييد الحريّة. لهذا السبب عندما يقال بأنَّ الاسلام يعتبر المسيء الى الله والى الرسول والى المقدسات الاسلامية، مرتدّاً، ويبيح مثلاً قتل سلمان رشدي بسبب اساءته للمقدسات الاسلامية، يستنكر الغربيون هذا الحكم، ويقولون انها حرية البيان، وهو كاتب ويمكنه ان يكتب ما يشاء، وانتم أيضاً يمكنكم ان تكتبوا ما تشاؤون! وسؤالنا هنا هو: هل تنطوي موضوعات هذا الكتاب على اساءة الى مقدّسات الناس أم لا؟ من البديهي انكم لا تستطيعون القول بأنّها ليست اساءة.

هل حرية البيان فضفاضة الى هذا الحد بحيث يتسنّى لشخص يعيش في ذلك الجانب من العالم ان يسيء الى مقدسات أكثر من مليار مسلم ممن يحبّون النبي أكثر من أنفسهم وهم على استعداد للتضحية بالمئات من اعزائهم في سبيله؟ وهل يسمّى هذا العمل حرية بيان؟ وهل هذا هو المعنى الذي يفهمه كل الناس من ذلك؟ أي عقل ومنطق وشريعة تبيح لشخص واحد الاساءة الى مقدّسات مليار انسان؟ إن كان المراد من حرية البيان التي نادى بها المنشور العالمي لحقوق الانسان هو مثل هذه الحريّة، فاننا نرفض هذا المنشور بلا نقاش.

٦ـ اشكالات حدود الحرية في الغرب

سؤالنا الاساسي ممن يحترمون هذا المنشور ويرون له حرمة كحرمة الانجيل، هو: ما منشأ اعتبار هذا المنشور؟ وهل يوجد عليه دليل عقلي؟ في هذه الحالة يجب عليكم الاستدلال عليه عقلياً. ولا يتسنى بهذه السهولة القول بأنَّ «الحرية فوق القانون ولا يمكن تقييدها». وان قلتم بأن اعتباره ناجم عن توقيع مندوبي الدول عليه، فمن الواضح ان اعتباره ناجم عن التواقيع. ولكن ماذا عن موقف الدول التي لم توقّع على هذا المنشور، او وقّعته توقيعاً مشروطاً؟ هل يتعيّن عليها اتّباعه بلا نقاش؟

لكل مجتمع ثقافته ومقدّساته واحكامه. وقد جاء في أحد بنود منشور حقوق الانسان بان لكل شخص حرية إعتناق الدين الذي يريد. ومن الطبيعي ان الانسان عندما يعتنق ديناً، يجب عليه العمل باحكامه. واعتناق الدين ليس بالكلام وانّما يجب ان تكون له حريّة العمل به أيضاً. ونحنُ إعتنقنا الاسلام بحرية، وحكم الاسلام في من يسيء إلى أئمة الدين هو القتل.

أمّا الثقافة الغربية فهي تؤكّد علىٰ ان حكم الاسلام هذا يتعارض مع حقوق الإنسان الطبيعية؛ لأنَّ مُقتضى طبيعة الانسان انّ له الحق في ان يقول ما يشاء! اذاً هناك تعارض بين هذين الموضوعين اللذين جاءا في منشور حقوق الإنسان.

نعود الى صلب موضوعنا فنتساءل عن الدليل الذي يثبت ان لكل امرء حق ان يقول ما يشاء. واذا كان الأمر كذلك فلماذا لا تسمحون للناس في بلادكم ان يقولوا ما يشاؤون؟! فلو وجّه أحد تهمة لغيره، يمكن للآخر اقامة دعوى ضده في المحكمة. ولو قال بأنني حرّ في ان أقول ما أشاء. يقال له لا يحق لك ان تتهم غيرك.

إذاً يتّضح من ذلك ان حرية البيان ليست مطلقة، وهناك امور كثيرة لا يمكن التفوّه بها. هذا الكلام يقرّه جميع الناس في العالم كله وهو ان الحرية غير مطلقة، وإلا لما بقيت للبشرية باقية، ولما بقي هناك مجتمع لكي يحكمه القانون وتُراعى فيه الحقوق. اذاً ليس هناك من يوافق على ان تكون الحرية مطلقة. ولكن الكلام هو ما حدودها؟ لقد عرضنا موضوع حرية البيان كمثال وقلنا بانكم لا تستطيعون الادعاء بان حرية البيان غير مقيّدة بقيود، وهذا ما لم يقُل به أحد، وليس هنالك دولة توافق على ان يقول كل شخص او يكتب ما يشاء حتى وان كان تهمة وافتراءً بحيث يكون كلامه مدعاة لتضليل الآخرين او تهديداً للأمن القومي لذلك البلد. بيد انهم يذكرون أحياناً في الكلام فقط ان حرية البيان مطلقة. وهذا موضوع فيه بحث كثير.

ان كان الحوار حراً فنحن على استعداد للحوار. وان سمحوا فنحن لدينا اسئلة نود

طرحها عليهم. ونحن نقف بكل خضوع أمام مدوّني منشور حقوق الانسان ونستأذنهم طرح سؤالنا وهو: ما الدليل على ان الانسان حر ويمكنه ان يقول ما يشاء؟ واذا كانت الحرية مطلقة فلماذا لا تقبلونها أنتم على إطلاقها؟ وهل تقرون ان الحرية مطلقة في حالات التهمة والافتراء والإهانة؟ اذاً تقرون ان الحرية مقيدة. ولكن اين تقف حدودها؟ أتقف حدودها حيثما يروق لكم؟! عندما تقولون بان الحرية تتوقف حدودها عند المساس بحريات الآخرين، نسألكم هنا: الى اي حدٍّ تحترمون أنتم حريّات الآخرين؟ أتعترفون بحدود الحرية الى الحد الذي لا يتسبب في ضرر للآخرين في اموالهم وأنفسهم وكرامتهم؟ وهل يحق لكم ان تُلحقوا الاضرار بحياة الآخرين المعنوية ومُثُلهم وأهدافهم المقدّسة، أم لا؟ ان كان ذلك لا يحق لكم فلا خلاف بيننا وبينكم. فنحن أيضاً نقول بانَّ حرية البيان مقيّدة ولا ينبغي الاساءة الى المقدّسات؛ لأنّها اعتداء على حقوق الآخرين.

٧ـ رعاية قوانين الاسلام للمصالح المعنوية والماديّة

وفي سياق هذا البحث يأتي السؤال التالي وهو: ما طبيعة الحرية وما حدودها في ضوء الرؤية الاسلامية؟ يتّضح في ضوء الخصائص التي ذكرناها سابقاً للقانون ان الهدف من وجود القانون في المجتمع هو تحقيق الغايات المرجوّة من الحياة الاجتماعية ولتوفير المصالح المعنوية والمادية للناس. فإن انعدمت الحياة الاجتماعية، فان مصالحهم المعنوية والمادية لا تتحقق. المرتجى في ضوء الحياة الاجتماعية ان يتمتّع الناس بالنعم المادية التي وهبها لهم الباري تعالى، كالعلوم والتقنية والصناعة، وان ينالوا أيضاً المعارف والكمالات الروحية تحت اشراف الاساتذة والمعلّمين. وكل هذه الامور تتوفر في ظل الحياة الاجتماعية. وبالنتيجة ينبغي ان يكون القانون بشكل يضمن رقي الإنسان في الجوانب المادية والمعنوية. اذاً لا يكفي ان يتكفّل القانون ببسط النظم في

المجتمع. فلو اتفق شخصان مثلاً على أن يقتل أحدهما الآخر بدون الاساءة الى المجتمع او ايجاد اي اضطراب في نظمه، هل عملهما صحيح؟

لابد انكم تتذكرون ان مجموعة من الناس احرقوا قبل عدّة سنوات في احدى الولايات الامريكية وأعلن حينها انهم اعضاء في فرقة دينية من تقاليدها انها تعتبر الانتحار كمالاً! وهذا الموضوع يثير كثيراً من الشكوك والتساؤلات ويُحتمل ان رجال الحكم في امريكا قد أبادوا كل أفراد هذه الفرقة؛ لأنّها معارضة لنظامهم.

لنفترض ان أعضاء هذه الفرقة اقدموا على الانتحار بناءً على معتقداتهم الدينية، فهل عملهم هذا صحيح؟ وهل يمكن القول بأنَّ عملهم كان صحيحاً لأنهم لم يضرّوا الآخرين، اضافة الى انهم اتّفقوا في ما بينهم وقتل أحدهم الآخر؟ وهل ينبغي أن تسمح الدولة بمثل هذا العمل؟ وهل ينبغي ان يسمح لهم القانون بهذا العمل؟ ان كان المعيار هو عدم الاضرار بالنظم والأمن، فمن الطبيعي ان النظم والأمن لا يختل بانتحار جماعي! ولا تكون هنالك للقانون أية وظيفة اخرى.

تتلخص وظيفة الدولة في الرؤية الليبرالية في تحقيق النظم، ومهمة القانون هي الحيلولة دون وقوع الفوضى وليس شيئاً آخر. والنتيجة التي تتمخّض عن هذا التفكير هو ما يشاهد في البلدان الغربية بين الحين والآخر من فساد اخلاقي وجنسي واجتماعي وغير ذلك. وكل هذه الامور ناجمة عن قولهم بأنَّ الدولة لا يحقّ لها التدخل في حقوق وحياة الافراد، وليس من واجبها سوى اقرار النظم، وليس من واجب الدولة الا وضع شرطة مسلّحين في الاعداديات لكي لا يقتل التلاميذ زملاءهم او معلّميهم. وتحقيق الامن والنظم هناك يتوقّف عند هذا الحد. ولكن هل هذا هو واجب القانون فقط؟ أم تقع على عاتقه واجبات اخرى كتوفير الاجواء لرقي الانسان؟ ويفترض به ان يتصدى للمفاسد الاخلاقية أيضاً؟

نستنتج في ضوء ما ذكرناه، وبناءً على ما لدينا من رؤية ان القانون يجب ان يأخذ

بنظر الاعتبار المصالح المعنوية أيضاً. وعلى هذا الاساس فهو يمنع ما يسيء الى المصالح المعنوية للناس وما يحول دون سموّ الشخصية، والروح الالهية، والصبغة الانسانية التي تؤهل المرء لنيل مقام خلافة الله، مثلما يحول دون ما يضر بالمصالح المادية للناس ويدفع عنهم ما يهدد أمنهم وسلامتهم. ألم يكن الهدف من بناء المجتمع هو الارتقاء بالانسان لكي يصل الى اهدافه الانسانية ولا يقتصر على الاهتمام بالجوانب الحيوانية؟ اذاً يتعين ان يتكفّل القانون بكلا النوعين من المصالح المادية والمعنوية.

وانطلاقاً من هذه الرؤية يُمنع التعرّض للمقدّسات الدينية للناس لأن ذلك يحول دون رقيّهم المعنوي وسموّهم الروحي، مثلما يُمنع تعاطي المخدّرات بسبب ما تجلبه على الانسان من أمراض وتسببه له من سقوط في كرامته ومصلحته المادية. ولكن ماذا لو أدى تعاطي المخدّرات الى بقاء الانسان سليماً ظاهرياً ولم يحصل اي خلل في ما يؤدّيه من اعمال حيوانية، ولكنه فقد في الوقت ذاته فهمه وشعوره، فهل يجوز ذلك؟ ولو تعاطى المرء نوعاً آخر من المخدّرات التي تقضي على سلامته المعنوية وايمانه هل يُمنع عليه ذلك؟ أليس في ذلك اضرار بانسانية الانسان؟ ولو كان هناك أناس يمهّدون الاجواء لإبعاد الناس عن دينهم، أينبغي ان يكونوا احراراً في عملهم هذا؟

«وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ».[1]

إذاً يُمنع كل ما يسد الابواب أمام رقي الناس ويحول بينهم وبين معرفة حقائق الدين، ويؤدّي الى تشويه الدين في نظر الشباب؛ لأن هذا العمل ينطوي على إضرار بانسانيّة الإنسان. فكيف يُمنع ما يسيء الى الجوانب الحيوانية من كيانه ولا يمنع ما يضر بالجوانب الانسانية منها؟! العالم يقر هذا الواقع، غير ان الاسلام يرفضه. فنحن نرى ان القانون الذي يطبّق في المجتمع يجب ان يراعي المصالح المعنوية للناس لأنها أهم وأسمى من المصالح المادية.

---

١. سورة البقرة، الاية ٢١٧.

ينبغي الالتفات الى ان كلامنا يدور هنا حول موضوع علمي قد لا يجد له مصداقاً عينياً. ولهذا السبب يجب أن لا يُفهم من كلامي انني ادعو الى إهمال الاقتصاد؛ لأنه يدخل ضمن المصالح المادية.

٨ـ تقدّم المصالح المعنوية والدينية على المصالح المادّية

لو خُيّرنا بين تقدّم إقتصادي يَضُرُّ بدِيننا، او تقدّم بالدين يُلحق ضرراً بسيطاً باقتصادنا، فأيهما نختار؟ نحن نعتقد بأنَّ تقدّم الاسلام كفيل بتحقيق التقدّم الإقتصادي أيضاً، ولكن ضمن خطّة طويلة الأمد وبشرط ان تُطبق الخُطّة بحذافيرها. ولكن قد يحصل على المدى القصير ضرر في المصالح الاقتصادية ويجعل بعض الناس يعيشون في ضيق. فان أصبحت الامور بهذا الشكل، وفي ضوء المقدّمات والاستدلالات المذكورة، هل تُقدّم المصلحة الدينية أم المصلحة الدنيوية؟ ان الامر كما قالوا: «فإن عَرَضَ بلاء فَقَدّم مالك دون نفسك، فان تجاوز البَلاءُ فقدّم مالك ونفسك دون دينك»[١] أي اذا خُيِّر المرء بين نفسه ودينه، وهل يعيش مع الكفر ام يُقتل مؤمناً، يجب عليه هنا التضحية بنفسه وماله في سبيل دينه؛ اذ ان الانسان اذا قُتل في هذه الحالة فهو غير خاسر.

«قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلاَّ إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ».[٢]

من يُقتل في سبيل دينه لا يخسر، بل يدخل الجنّة. ولكن على فرض ان يعيش مائة سنة اخرى بلا دين، فما جدوى ذلك سوى ان يزداد عذابه يوماً بعد آخر. إذاً المصالح الدينية والمعنوية في الرؤية الاسلامية أهم من المصالح المادية.

وعلى هذا الاساس، يتعيّن على القانون، فضلاً عن رعاية المصالح المعنوية، ان

١. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٨، ص ٢٥٠.
٢. سورة التوبة، الآية ٥٢.

يعطيها الاولوية أيضاً. بحثنا هذا بحث استدلالي، ونحن لا نفرض استدلالنا على أحد، فان شاء البعض قبوله فلهم ذلك، وإلا فهم أحرار في رفضه. ونحن لم نطرح على اساس هذه الاستدلالات، أيَّ موضوع غير منطقي.

٩ـ تفاوت حدود الحرية ومجالها بين الاسلام والليبرالية

وعلى هذا الاساس فان الحرية في رأينا مقيّدة كما يُقر ذلك كل عقلاء العالم. والفارق بيننا وبينهم هو انهم يقولون بأن حدود الحرية تتوقّف عند المساس بحريّات الآخرين، في حين نقول نحن بأنَّ حدود الحرية تتوقف عند التجاوز على أية مصلحة من المصالح الاجتماعية. فالناس في حياتهم احرار في ان يتكلموا، ويأكلوا، ويعملوا، ويتاجروا، ويعقدوا معاملات اقتصادية، ويبحثوا، ويسافروا، وخلاصة الكلام يحق لهم ان يعملوا ما يشاؤون، ولكن الى اي حدٍّ؟ الى الحد الذي لا يضر بالمصالح المادية والمعنوية للمجتمع. فتُمنع الحرية حيثما تُلحق ضرراً مادياً بمصالح المجتمع، وكذلك تُمنع الحريات متى ما اصطدمت مع المصالح المعنوية للمجتمع. إذاً فالحرية ممنوعة في كلتا الحالتين. وهذا هو دليلنا ومنطقنا. وان كان هناك من لديهم منطق أفضل فنحن على استعداد لسماع آرائهم والاستفادة منها. وادعو اساتذة فلسفة الحقوق الى الانتباه الى هذا الموضوع أكثر.

على حد علمي لم يقدّم حتّى الآن أيُّ فيلسوف حقوق وسياسة جواباً منطقياً عن السؤال حول حد الحريّة. ان كان في دستورنا او حتى في القوانين العادية او في كلمات الشخصيات الكبيرة، او حتّى في كلام سماحة الامام الخميني ﷺ، تعابير متشابهة، فلابد من الرجوع الى أهلها لتفسيرها. نحن أيضاً من انصار تطبيق القانون، وتمسّكنا بالقوانين في البلد الاسلامي اكثر من تمسّك غيرنا بها. والفارق الوحيد بيننا وبين غيرنا هو اننا نحترم القوانين إنطلاقاً من انّها قد امضاها الولي الفقيه؛ لأن سماحة

الإمامﷺ قال: «طاعة الدولة الاسلامية واجبة»، وهناك من يقول: لأن الشعب صوّت عليها. ولكن اي هذين المنطقين أقوى، وأيهما أبعد أُفقاً واكثر تأثيراً؟

عندما يقال للشخص يجب عليك العمل بهذا القانون لأن الشعب صوّت عليه، من المحتمل ان يقول بأنني لم أصوّت لصالح هذا النائب، أو انني لم اكن راضياً بهذا القانون! ولكن عندما يقول الامامﷺ: عندما تأمر الدولة الاسلامية بشيء، وعندما يصادق مجلس الشورى الاسلامي على شيء، يجب طاعته كواجب شرعي. فيلاحظ عند ذاك مدى الدعم الذي يناله هذا الرأي.

فهل نحن الاكثر التزاماً بالقانون أم هؤلاء؟ إن كان هناك غموض في القانون فمن الافضل الرجوع الى الجهات المعنية لتفسيره. وحتى لو كان هناك غموض في الدستور يجب الرجوع الى الجهة المخوّلة لتفسيره.

النتيجة التي خلصنا إليها هي ان الحرية مقيّدة لدى جميع الشعوب وعند كل العقلاء، ولكن حدّها في الرؤية الاسلامية يتوقّف عند المصالح المادية والمعنوية للمجتمع. وكل الناس احرار الى الحد الذي لا يضر بالمصالح المادية والمعنوية للمجتمع.

المحاضرة الخامسة عشرة

الحكومة الاسلامية، التحديات والمؤامرات الثقافية

١ـ لمحة على الموضوعات السابقة

موضوع بحثنا هو النظرية السياسية في الاسلام. وقد طرحنا في المحاضرات السابقة نقاطاً في هذا المجال كان محورها اثبات عدم انفصال السياسة عن الدين من هذا المنطلق. وذكرنا بأنَّ القانون حسب الرؤية الاسلامية يحظى بالاعتبار فيما اذا كان مبيّناً مِن قبل الله تعالى بشكل مباشر في القرآن الكريم، أو كان موضوعاً من قبل الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، أو من قبل المأذون له من المعصوم. وعلى أية حال يجب ان يكون القانون مرضياً من الله تعالى ومطابقاً للموازين الاسلامية. هنالك نقاشات كثيرة حول هذا الموضوع. وقلنا بأنَّ هناك من يعارضون فكرة سيادة وتطبيق الاحكام الدينية في المجتمع. ويمكن تقسيم هذه الجماعة الى ثلاث فئات:

١ـ فئة ترفض الدين أساساً. ومن الطبيعي ان أفراد هذه الفئة لا يرغبون في تطبيق احكام دينية خاصّة في البلاد. ولكن مثل هؤلاء الاشخاص قليلون جداً والحمد لله في مجتمعنا.

٢ـ فئة تقبل أصل الدين ولكنّها متأثّرة بالثقافة الغربية وتعتقد ان مجال الدين معزول عن مجال المجتمع والسياسة؛ فدائرة الدين تقع ضمن إطار الامور الشخصية وعلاقة الانسان بربّه، ويقولون بانَّ قضايا الحياة الاجتماعية لا علاقة لها بالدين ويُسمّى هذا الاتجاه بشكل عام بالعلمانية او فصل الدين عن قضايا الحياة.

٣ـ فئة تعتقد بأنَّ الاسلام فيه احكام سياسية واجتماعية، ولكن هذه الفئة ليست بعيدة عن التأثّر اللاواعي بالثقافة الغربية وهي مبتلاة بالالتقاط والتلفيق، وتعرض بين الحين والآخر موضوعات لا تنسجم مع الاسلام.

٢ـ علماء الدين ومهمة النوعية الخطيرة

وعلى أية حال فانّنا في ضوء التكليف الإلهي مُلزمون بان نشير بالقدر المتيسّر الى هذه الحقائق من أجل تسليط الاضواء على موقف الاسلام والتصدّي للانحرافات الفكرية والعقائدية والدينية. يرى بعض الاخوة والخيّرين ان لا ضرورة لإثارة مثل هذه الموضوعات في هذه الظروف الاجتماعية ـ السياسية الخاصّة؛ بل يتصور البعض ان فيها ضرراً؛ لأنها تؤدّي الى تفرّق وتشتت الافكار والمعتقدات. ويظنون باننا كلّما بذلنا مزيداً من الجهود لترسيخ الوحدة الفكرية والعقائدية ولم نطرح الموضوعات الموجبة للتفرق والاختلاف كان ذلك في مصلحة المجتمع. وهناك من ينطلق من دوافع خيّرة ويقول: يمكنكم تجنّب مثل هذه الموضوعات والاهتمام باشياءَ اخرى أكثر فائدة للمجتمع وذلك من خلال تسلّم منصب وتقديم خدمات تنفعون بها أنفسكم ومجتمعكم.

أودُّ أنْ أُبيّن لهؤلاء الاخوة الذين ينطلق الكثير منهم من دوافع خيّرة، بأننا أيضاً نعرف طريق العافية، ونعرف سبل استمالة من يستهويهم المديح الزائف ويأخذ بألبابهم. غير ان مشكلتنا تكمن في التكليف الشرعي الملق على عواتقنا وهو التكليف الذي كان في الدرجة الاولى على عاتق الانبياء والأئمة المعصومين، ثم صار من بعدهم علىٰ عاتق العلماء. وهذا طريق مليء بالمخاطر، ويتّسم بدل الاطراء والمديح، بالشتائم والتهمة والافتراء والاساءة، واحياناً النفي، والتعذيب واغتيال الشخصية اضافة الى الاغتيال الجسدي احياناً. وعلى اية حال فهو مقرون على الدوام بمصاعب

واجهها على امتداد التاريخ الانبياءُ والأئمة المعصومون عليهم السلام. ونحن أيضاً لا مناص لنا من سلوك هذا الطريق، حتى وان عاتبنا ولامنا الاصدقاء؛ لأن الباري تعالى يقول في كتابه الكريم:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّنٰاتِ وَالْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِي الْكِتٰابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاّٰعِنُونَ».[١]

الذين يعرفون حقائق الدين ويكتمونها لدوافع شخصية او لمصالح فئوية يلعنهم الله والملائكة والاولياء، كما جاء في الحديث الشريف:

«اذا ظهرت البدع في أُمّتي فليظهر العالم علمه والا فعليه لعنة الله...».[٢]

وعلى هذا الاساس أمامنا سبيلان: إما ان نتحمل عتاب ولوم الاصدقاء وتهم الاعداء ونكسب في مقابل ذلك رضا الله، او نفضّل اطراء بعض الخصوم فتصيبنا على اثر ذلك لعنة الله. الا اننا نرجّح تلقّي المذمة بدل ان تصيبنا لعنة الله. اذاً هذا الواجب الحساس ألقي على عاتقنا، وتناوُل هذه القضايا أهمُّ بالنسبة لنا من أي شيء آخر.

صحيح ان لدينا علىٰ حدودنا مشاكلَ قد تجلب علينا مخاطر عسكرية في المستقبل، وصحيح ان اعضاء قنصليّتنا ومعهم ٣٥ سائقاً قد اسرتهم فرقة الطالبان المنحرفة المتحجّرة في افغانستان مما ادّى الى استياء شعبنا وحكومتنا، اضافة الى انطلاق تظاهرات واحتجاجات عامّة، وتقديم شكاوى الى الاوساط الدولية، بيد أنّ وقوع ٤٠ أو ٥٠ ايرانياً كأسرى بيد الاعداء ليس اخطر من وقوع آلاف الشبّان المسلمين في الجامعات كأسرى بيد عملاء امريكا. فوقوع شبابنا في أسر عملاء ودعاة الثقافة الغربية أخطر بكثير من أسر عدد من المواطنين الايرانيين بيد فرقة منحرفة. ورغم قسوة المصاعب التي يواجهها هؤلاء الاشخاص الا ان أجرهم محفوظ عند ربّهم. ولكن عندما يتعرض شبابنا الاعزاء وخاصّةً أبناء الشهداء والاحرار، في

١. سورة البقرة، الآية ١٥٩.
٢. بحار الانوار، ج ٥٧، ص ٢٣٤.

الجامعات لخطر الانحراف الفكري والديني، فهل هناك ما يعوّض عن ذلك؟ أليست التبعية الفكرية اكثر خطورة؟ ألا ينبغي ان يكون هناك من يشعر بالمسؤولية ويبذل جهداً في هذا المجال؟

(قد يكون هناك من يتّهمنا بالخطأ ويقول بانّك تحمل تفكيراً سلبياً. إن كان الانسان حرّاً في التعبير عن وجهة نظره، فأنا أيضاً بصفتي شخصاً يتعاطى مع العلوم الدينية والاسلامية لأكثر من خمسين سنة، يحق لي على الأقل ان أعبّر عن وجهة نظري).

كان موضوع بحثنا هو انهم اثاروا في مقابل قولنا بوجوب سيادة الاحكام الالهية والاسلامية في المجتمع، شبهات اشرت اليها في محاضرات سابقة. اذ قال بعضهم بان التمسّك بوجوب تطبيق احكام الاسلام في المجتمع لا يتماشى مع الحقوق الطبيعية للانسان التي يتجسّد أحد أبعادها في الحرية الفكرية والسياسية، وحرية الدين والبيان. لكل انسان حق طبيعي في اعتناق الدين الذي يريد؛ ويحق له الدعوة الى ما يؤمن به من أفكار ومعتقدات. فإذا قلتم بوجوب تطبيق احكام الاسلام في هذا البلد، فهناك اشخاص لا تروق لهم هذه الأحكام، ومن حقّهم التعبير عن وجهات نظرهم ورفض هذه الاحكام. ولا عجب طبعاً ان تطرح مثل هذه الآراء من قبل الذين ينكرون الدين كلياً. ولكن من المؤسف ان تُسمع مثل هذه الاقوال من قبل اشخاص يدّعون التديّن، وحتّى انهم يصطبغون احياناً بالصبغة الاسلامية، او يصفون انفسهم بأنهم من السائرين على خط الامام!!

٣ـ إشاعة الحرية الغربية الهدّامة في المطبوعات الداخلية

وبلغ الحال مرحلة ان الصحف مثلاً اخذت تكتب ـ على سبيل المزاح تارة او الجد تارة اخرى، او على شكل قول منقول عن كاتب او عن فتاة او عن فتىً ـ لماذا يمكن

ان يكون للرجل عدّة زوجات، ولا يمكن ان يكون للمرأة عدّة ازواج؟ او يقترحون تشكيل زواج اشتراكي يشترك فيه رجال في زوجة واحدة! اودّ الاشارة الى ان هذه الموضوعات لا اذكرها لكم نقلاً عن صحف بُلدان شيوعية، بل ان صحف الجمهورية الاسلامية تنشر مثل هذه الموضوعات! أو قد يتحدث متحدث في جامعة اسلامية بعد ان ينسب نفسه الى مؤسسة اسلامية، فيقول: لا يحق لأي قانون اليوم ان يمنع الناس من اعلان معارضتهم للقيادة، او الاعتراض على النبي او حتى ان شاءوا إقامة تظاهرات ضد الله!

لو كان مثل هذا الكلام يطرح في بلد غير اسلامي او من قبل كافر ومشرك فلا عجب منه، ولكن العجب ان يطرح في جامعات الجمهورية الاسلامية وفي ظل حاكمية الاسلام وولاية الفقيه ولا يتصدى له أحد. وقد يتصدى له طالب جامعي ولكن صوته لا يصل الى من ينبغي ان يصل إليه. ومن هنا نشعر نحن بخطورة واجبنا ونعلن بانَّ هذا الكلام خطير ولا ينسجم مع أسس الاسلام. وان كان هناك من يريدون طرح هذه القضايا في كلماتهم، فانه يجب على الاقل ان لا يطرحوها باسم الاسلام لكي يتّضح ما هو الاسلام وما هو الكفر، لكي يتسنّى لكل فرد أن يختار أيهما يشاء.

ان حرية الدين وحرية البيان هذه هي ثمرة الثقافة الغربية. وهي ثمرة مستوردة ظاهرها جميل ومغرٍ، وباطنها سامٌّ. هذه الثمرة تنسجم مع شجرة الثقافة الغربية، ولكنّها لا تتناسب مع ثقافتنا الاسلامية بهذا الشكل وبهذه السعة.

لكي تكونوا على معرفة بحالة الثقافة الغربية في هذا المجال، اضطر الى القول بأنَّ الدين اليوم في البلدان الغربية وفي العالم الغربي عبارة عن نزعة ذوقية اشبه ما تكون بالتوجهات الحزبية. فلو كان هناك في بلدٍ ما عدد من الاحزاب، ثم ظهر حزب جديد واعلن عن وجوده رسمياً، وانتقل شخص من حزب قديم الى الحزب الجديد، فلا

عجب في هذا الموقف. ولكن هذه الظاهرة تنطبق على ما يتعلّق بالدين أيضاً في عموم العالم الغربي وخاصّة في أمريكا، حيث يظهر في كل يوم دينٌ جديد ومذهب جديد. وهذه القضية تثير تعجّبنا. فقد ظهر قبل اكثر من مائة سنة شخص يدعى «الباب» واعلن: «لقد جئتكم بإسلام جديد وقد ظهر امام الزمان». فكان هذا مدعاة للتعجب اذ كيف يظهر شخص يزعم بأنّه جاء بدين جديد. (يوجد خارج ايران وخاصة في امريكا اتجاه فاسد يحاولون نشره تحت عنوان الاسلام الجديد، وهذا لا عجب فيه هناك). ولكن تنشأ في كل سنة عدّة فرق دينية في كندا وامريكا والبلدان الاوربية. نذكر على سبيل المثال ان المذاهب الرئيسية في الدين المسيحي هي الارثوذكسيّة والكاثوليكية، والبروتستانتية، بيد ان عدد فرق المذهب البروتستانتي المسجّلة رسمياً في البلدان الغربية بلغ اكثر من خمسمائة فرقة.

سافرت في العام الماضي الى بلدان امريكا اللاتينية ولاحظت ان عدّة أديان قد اخترعت هناك وكان دعاتها منهمكين بالدعوة لها. هذه الامور طبيعية جداً هناك. وليس ثمة مدعاة للتعجّب لو أُعلن في الصحف ان فرقة جديدة قد نشأت وان قسيساً قد إبتدع مذهباً جديداً او ديناً جديداً وانشأ كنيسة، ومن السهولة جداً ان ينتقل الناس من فرقة الى أُخرى. وهذا ما يدعونه بحرية الدين.

٤ـ البروتستانتية الاسلامية، مؤامرة ضد الاسلام

يأمل البعض ان تتحول حرية الدين في ايران الى ظاهرة طبيعية، ولهذا السبب عرضوا اقتراحاً منذ مدّة طويلة لإنشاء مذهب بروتستانتي إسلامي، الى درجة ان فتحعلي آخوند زاده (آخونداوف)[1] كان اول من دعا ـ حسب علمي ـ الى ايجاد مذهب

---

١. ولد فتحعلي آخوند زاده عام ١٨١٢ م / ١٢٢٨ هـ في مدينة نخو (نوخا). انفصل عن والده في طفولته. واهتم بتعليمه عمّ والدته، الآخوند الملا علي أصغر. وعرف منذ ذلك الوقت باسم آخوند زاده ـ أي ابن الآخوند). كان الآخوند الملا علي أصغر يرغب في ادخاله في سلك علماء الدين، إلّا ان تغييراً عميقاً حصل في شخصيته

بروتستانتي في الاسلام. وجاء من بعده اشخاص من المتغربين ممن واصلوا طرح هذه الموضوعات في كلماتهم، حتى انهم كتبوا في كتبهم اقتراحاً لايجاد بروتستانتية اسلامية. واليوم يشيعون في امريكا وجوب ظهور «مارتن لوثر» جديد في ايران ليبتدع مذهباً بروتستانتياً جديداً، ويأتي باسلام جديد يتماشى مع ظروف الحداثة؛ اذ أن هذا الاسلام الذي جاء قبل اكثر من ١٤٠٠ سنة، لم يعد مجدياً لحياة العصر الحديث!

نحن لا نعجب لو قدّمت امريكا مثل هذا المقترح؛ لأن هدفها القضاء على الاسلام فقد صرّحوا بأنّهم خططوا لهذا العمل وخصصوا له ميزانية، واقرّوا مرات عديدة بأنَّ عدوّهم الأساسي في هذا العصر هو الاسلام. لكن ما يبعث على التعجّب هو ان يتسلّل هذا الإعلام الى بلدنا تدريجياً، ويظهر من يشكك صراحة باحكام الاسلام القطعية والضرورية، في الصحف والمجلات. نذكر على سبيل المثال انهم يشكّكون في قضية ارث الرجل والمرأة، او عدم حق المرأة في تعدد الازواج، وما شابه ذلك من هذه الامور، ويستهزئون أحياناً بأحكام الاسلام الضرورية.

تتذكرون عندما طُرحت في اول الثورة لائحة القصاص قالوا: «لائحة القصاص

عندما كان في العشرين من عمره على اثر تعرّفه على الميرزا شفيع الحكيم، والشاعر الگنجوي، في مدينة گنجه، حتى انه انصرف كلياً عن العلوم القديمة، واتّجه نحو العلوم الحديثة.

تعلّم الميرزا فتح علي آخوند زاده اللغة الفارسية في مدرسة حديثة في مدينة نخو. وفي عام ١٨٣٢م انخرط في خدمة الحكومة الروسية في مدينة تفليس كمترجم للغات الشرقية. وكان يعمل ضمن جهاز البارون روزن حاكم روسيا في جورجيا، وبقي في خدمة الحكومة الى آخر حياته.

كان فتح علي آخوند زاده من أوائل من سعى من الايرانيين، طيلة عمره الذي استمر نيّفاً وستين سنة في الترويج للثقافة الغربية ومحاربة حكومة وثقافة المجتمع الايراني يومذاك. وعمد صراحة الى طرح آرائه التي تحمل بشكل رئيسي اتجاهاً مناهضاً للدين. وكان يعتبر نفسه متسلّحاً بالعلم والفلسفة الاوربية. وكان يظن ان الحربة التي يحملها تمتاز بالتأثير البالغ بحيث لا يتسنى لأحد الوقوف دون ازدهار افكاره التي كان يرى انها تؤدّي الى رقيّ وعزة ايران والشرق الاسلامي بشكل عام. وكان هذا الشخص يتّسم بالصراحة في رغبته في التجديد ونزعته العلمية وكان يهاجم بشراسة الثقافة والمعتقدات الدينية للشعب الايراني.

(المصدر: كريم مجتهدي، آشنايى ايرانيان با فلسفه‌هاى جديد غرب (تعرّف الايرانيين على الفلسفات الغربية الحديثة)، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، الطبعة الأولى ١٣٧٩ هـ.ش).

غير انسانية». فقال الامامﷺ رداً على هذا الكلام: «ان كان هناك من يقول هذا الكلام عن وعي تحرم عليهم زوجاتهم المسلمات وتوزّع اموالهم بين ورثتهم المسلمين ولا تكون لأرواحهم حرمة». ومن الطبيعي ان احكام الارتداد لا تخص منكر القصاص واحكامه فَقط، وانّما إنكار أيّ حكم ضروري يوجب الارتداد. ولكن نلاحظ ان اشخاصاً يكتبون بوقاحة في صحف ومجلات الجمهورية الاسلاميّة التي أنشئت بمساعدة بيت مال المسلمين، مثل هذه القضايا ويُنكرون أحكام الاسلام الضرورية. وينبغي ان ينبّه البعض هؤلاء الاشخاص الى ان رأي الامام في منكري القصاص لا ينحصر في موضوع القصاص فقط.

يلاحظ أحياناً ان الاحكام التي يتّفق عليها جميع الفقهاء الشيعة والسنّة ولا يوجد معارض لها حتى بين السنّة تكون موضع تساؤل او حتى موضع تشكيك واستهزاء! الا ينبغي ان تهتم الجهات المعنّية بهذه الامور؟ ألا ينبغي التنبيه الى ان مثل هذه المخاطر تهدد مستقبل الجيل الجديد؟ الا يوجد خطر على من لم يسمعوا كلام الامام الخميني ولم يحضروا دروسه، ان يتأثروا بهذه الافكار التي تُنشر في صحف الجمهورية الاسلامية، ظناً منهم بان النظام الاسلامي والدولة الاسلامية يؤيدان هذه الافكار، وان هذه الافكار اسلامية؟ يتعين التنبيه في موضعٍ ما على الاقل إلى ان هذه الافكار لا علاقة لها بالاسلام.

وعلى أية حال فان الفكرة القائلة بأنَّ الدين عبارة عن أمر ذوقي ويمكن لكل انسان اختيار الدين الذي يروق له، او استبدال دين بدينٍ آخر اذا شاء، هي فكرة خطيرة. في البلدان الغربية قد يذهب الشاب مع صديقه الى الكنيسة، فيقول له صديقه بأنّه يفضّل الكنيسة الفلانية علىٰ غيرها من الكنائس، وبالنتيجة يغيّر دينه فيتأثّر ذلك الشاب بصديقه ويغيّر هو الآخر دينه أيضاً. فهؤلاء ينظرون الى الدين كنظرتهم الى الثوب الذي يستطيع الانسان ان يرتديه اليوم او يخلعه او يبدّل طرازه.

الرؤية الاسلامية ليست مبنية على ان السعادة والشقاء يتحققان من طرق شتّى وحسب ميول الناس، لكي يُستنتج من ذلك بأنَّ الدين خاضع للذوق. كأن يختار الانسان هذا الدين او ذاك، واحياناً هذا المذهب او ذاك، وليس على الدولة إلّا ضمان هذه الحرية كحق طبيعي للناس. الاسلام يعتبر الدين أهمَّ قضية في الحياة. والسعادة والشقاء في الدنيا والآخرة رهين باختيار الدين الصحيح.

إذاً السبب الكامن وراء عرض مثل هذه الموضوعات هو وجود مثل هذه المخاطر التي نستشعرها ونتحسّسها، او نراها أحياناً بأعيننا، ومن المؤسف ان هناك من هو غافل او متغافل عنها. ويعود سبب طرحنا هذه الموضوعات الى اننا نحارب الانحراف اداءً لواجبنا.

٥ـ المفهوم الصحيح للحق الطبيعي

إحدى القضايا المعروضة على بساط البحث هي: ما هو المعنى الصحيح للحق الطبيعي؟ وما هو المعنى المراد من الحرية كحق طبيعي للناس؟ وأفضل تعريف للحق الطبيعي هو المقتضيات التي تتطلبها طبيعة الانسان ولا يحق لأي احد رفضها. اذاً فالكلام والتعبير عن الرأي من مقتضيات طبيعة الانسان ولا يحق لأحد منعه. وذكرنا أيضاً بأن الطعام والشراب من مقتضيات طبيعة الانسان، بل هما من أهم الحقوق الطبيعية لكل انسان. ولكن هل يعني كونُ الطعام من مقتضيات طبيعة الانسان، أن يبيح له ذلك أكل أموال الآخرين؟ وألا يحق لأي قانون أن يعيّن الحلال من الحرام وما يحق له وما لا يحق له اكله؟ وهل يقبل أي عاقل بان يكون الإنسان حراً في تناول ما يشاء ومن حيثما يشاء؟

الكلام حق طبيعي للانسان أيضاً، ولكن ليس كل كلام ولا حيثما كان ولا لأية غاية كانت. كيف يتسنّى للقانون ان يعيّن ما ينبغي وما لا ينبغي اكله، وكيف يحق

للدين ان ينهى عن اكل لحم الخنزير وعن تناول المشروبات الكحولية، مع كون الطعام والشراب حقاً طبيعياً للانسان. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة الى الكلام. فالقانون يعيّن نوع الكلام وزمانه ومكانه وحدوده والعالم كله يقر هذه الرؤية بشكل او آخر. بيد ان الغربيين يبيحون ان يقول المرء ما يشاء عن الدين؛ لأن الدين أمر شخصي وتابع للاذواق، ولا علاقة له بالقضايا الجادّة في الحياة. واكثر ما يمكن ان يقال عنه انه يعالج علاقة الانسان مع ربّه، وهذه العلاقة تتحقق بصور مختلفة، ويمكنك اختيار الصورة التي تروق لك. فهذا الدين عبارة عن صراط مستقيم، وذلك الدين عبارة عن صراط مستقيم آخر. فالوثنية صراط مستقيم، والاسلام صراط مستقيم! إلا ان الاسلام يقول شيئاً آخر غير هذا. والمقصود بالاسلام طبعاً هو الدين الذي جاء به الرسول محمدﷺ قبل ١٤٠٠ سنة، وليس الاسلام الجديد الذي يأتي به «الباب» أو «مارتن لوثر» وأمثالهما. نحن نتحدث هنا عن الاسلام الذي جاء به محمد بن عبد اللهﷺ.

٦ـ القراءة التقليدية، هي القراءة الأصيلة الوحيدة للاسلام

يقولون: نحن أيضاً نقبل ذلك الاسلام، بيد ان هنالك قراءات متعددة للاسلام، فأنتم تعتمدون قراءة معيّنة، وهناك غيركم من لديه قراءات أُخرى. وهذه الظاهرة تُعَدُّ هي الاخرى من ثمار الثقافة الغربية التي تبيح قراءات واستنتاجات مختلفة للنصوص الدينية. إذ أشرت سابقاً الى ان فرقة دينية مسيحية تأسست قبل فترة في كندا. وعندما سُئِل القسُّ المؤسس لها عن رأيه في الشذوذ الجنسي، قال: حالياً لا أُفصح لكم عن رأيي، ولكنني اقول لكم بأنَّ الانجيل يجب ان يُقرأ من جديد! لأن التوراة والانجيل لهما رأي صريح في ذم الشذوذ الجنسي كما ان الاسلام يذمّه. فعندما سئل هذا الشخص بصفته يحترم الكتاب المقدّس، عن رأيه في هذه القضية (اي قضية الشذوذ

الجنسي الذي كان هذا الشخص يؤيده) لم يشأ الاعراب عن رأيه صراحة، فقال ان الانجيل يجب ان يُقرأ من جديد. وهؤلاء السادة يقولون أيضاً بأن الاسلام والقرآن يجب أن يقرءا من جديد.

أشير الى انني من الذين نعترف بالقراءة التي كان عليها علماء الشيعة والسنّة للاسلام على مدى ١٤٠٠ سنة. والاسلام الذي نتحدث عنه هو الاسلام الذي فسّره الأئمة الاطهار عليهم السلام، وفسّره في اعقابهم علماء الاسلام على مدى ١٤ قرناً، ونتّخذ هذه القراءة ملاكاً. واذا ظهرت قراءات جديدة ينبغي وفقاً لها ان يتغير كل الاسلام واحكامه وينشأ بدلاً منه اسلام جديد، فنحن لا نرتضيه، ولا اعتقد ان الناس يستسيغون مثل هذا الاسلام الجديد الذي يأتي به أمثال «الباب» و«مارتن لوثر».

الاسلام الذي نحن بصدده ونتحدث عنه، مصدره القرآن، وسنّة الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة الاطهار عليهم السلام، وهو الاسلام الذي بيّن احكامه القطعية علماء السنّة والشيعة على مدى ١٤٠٠ سنة، خاصة الاحكام التي لا اختلاف فيها بين الشيعة والسُنّة. هذا الاسلام يقول لنا: مثلما يجب عليكم الالتزام بحدود معيّنة في الطعام والشراب، يجب الالتزام بحدود معيّنة في الكلام أيضاً. الدين ليس ثوباً تلبسونه اليوم وتبدلونه غداً. ينبغي أن ينقّب المرء ويعتنق الدين الحق.

في دار الاسلام هناك أدلة كثيرة تثبت أحقية الاسلام بحيث لا يستطيع احد ان يزعم بأنَّ الأمر قد اشتبه عليه، او انه لم يتمكن من تمييز الحق إلا ان يكون قد قصّر في البحث والتنقيب. لو قال أحد من أهالي جزيرة من جزر مكرونيزي بأنّه لم يدرك أحقيّة الإسلام، ربّما يُقبل كلامه. ولكن هذا الكلام لا يُقبل من شخص يعيش في دار الاسلام حيث كتب كبار علماء الاسلام منذ ١٤٠٠ سنة خيرة الكتب عن الاسلام.

على اية حال، ان الاسلام الذي نتحدّث عنه يقول لنا مثلما انكم تلتزمون بحدود معيّنة في الطعام والشراب، يجب كذلك الالتزام بحدود معيّنة في الكلام ولا يحق لكم

قول ما تشاؤون. يجب عليكم التمسّك باحكام الاسلام، وإلا فانَّ عدم التمسّك بها يؤدّي الى الاضرار بالمجتمع الاسلامي. وكما تعلمون فانَّ أحد المحرّمات التي نصّت عليها الرسائل العملية شراء وبيع الكتب الضالة والمضلّة. والاسلام لا يجيز لأي كان ـ خاصّة من لا تتوفر لديهم القابلية على التمييز بين الحق والباطل ـ استطلاع اي مكان والاستماع الى اي كلام، او قراءة أي كتاب كان، كما تصرّح الآية الشريفة بهذا المعنى:

«وَإِذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ...».[١]

أو الآية الشريفة التي تدعو المؤمنين الى عدم مجالسة من يشككون في الدين.

«وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتابِ أَنْ إِذا سَمِعْتُمْ آياتِ اللهِ يُكْفَرُ بِها وَيُسْتَهْزَأُ بِها فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ إِنَّ اللهَ جامِعُ الْمُنافِقِينَ وَالْكافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً».[٢]

إذاً الذين يتبجّحون باسم الاسلام، ولكنهم يقيمون علاقات مع اعداء الاسلام ويشيعون آراءهم. هؤلاء هم المنافقون الذين يجمعهم الله مع الكافرين في نار جهنّم.

اؤكد مرة اخرى ان الاسلام يدعو المسلمين الى معرفة حقائق الاسلام ومناقشة الاعداء بها، اذ انها كفيلة بغلبتكم عليهم. ولكن طالما لم تتوفر لديكم المقدرة الكافية للدفاع عن المعتقدات والقيم الاسلامية، لا ينبغي لكم مجالسة الضالين وشياطين الانس. ومثل هذه القضية كمثل الرياضي الذي ينبغي ان يتدرّب أوّلاً ثم ينزل الى حلبة المصارعة، والشاب الذي لم يتدرّب بعد، لا ينبغي له منازلة بطل متمرّس في المصارعة؛ لأنه من السهل عليه التغلب عليه وتحطيمه. وهذا الكلام ليس معناه محاربة الحريّة، وانما نصيحة للشباب لاكتساب العلوم والمعارف الاسلامية ليتسنّى لهم الدخول في مناقشات وبحث مع الاعداء.

---

١. سورة الانعام، الآية ٦٨.

٢. سورة النساء، الآية ١٣٩.

وعلى أية حال فان الاسلام الذي نتحدّث عنه تكون فيه الحريّات مقيّدة، ولا يقر الدعوة الى حرية الكلام على اساس ان طبيعة الانسان هي الكلام، وإلا فهنالك غرائز اخرى كثيرة لدى الإنسان وتعد من حقوقه الطبيعية، كغريزة الجنس، والطعام، والشراب، ويجب عليه اشباعها بدون أيّة قيود. ومثلما ان عدم محدودية الطعام وامكان الانتفاع من اي مأكول امر مرفوض ولا يقبله اي عاقل، فهكذا الحال في الكلام أيضاً. إذاً كون الكلام من مقتضى طبيعة الانسان لا يبيح ان يكون مطلقاً وبلا اية قيود، ولابد ان يعيّن له العقل والدين حدّاً، وحدّه المصالح المادية والمعنوية للمجتمع مما رسمه وأقرّه الدين.

٧ـ الحرية المشروعة

لابد انكم قرأتم في الصحف ان البعض عرّض بكلامي قائلاً بأن هذا الشخص يغالط واننا لم ندع الى الحرية المطلقة وكل ما ندعو إليه هو ان تكون هناك حريّات مشروعة. واريد هنا ان أسأل عن معنى المشروعة، وهل تقصدون بها ما يرتضيه الشرع؟ لكلمة «المشروع» في اللغة معنيان: الاول هو ما تجيزه الشريعة. (ويبدو من المستبعد انّهم يقصدون هذا المعنى؛ لأنَّ الذين يطرحون هذا الكلام غير ملتزمين بالشريعة كثيراً). وعلى اية حال ان كان المقصود من المشروع ما يرتضيه الشرع فهذا هو ما نقوله؛ لأننا نقول بان الحريات يجب ان تكون ضمن الاطار الذي يجيزه الشرع. والمعنى الآخر لكلمة «مشروع» هو القانوني. ووفقاً لهذا المعنى أيضاً يجب ان يكون القانون في الجمهورية الاسلامية الايرانية ـ كما ينص الدستور ـ مطابقاً للاسلام. فالدستور ينصّ على ان تكون القوانين والقرارات مطابقة للاسلام، والغرض الأساسي من وجود فقهاء مجلس صيانة الدستور ـ كما نَصَّ الدستور نفسه ـ هو التأكد من تطابق القوانين التي يشرّعها مجلس الشورى الاسلامي مع الاسلام، على

افتراض ان جميع ابناء الشعب ونواب المجلس (عدا نوّاب الاقليّات الذين حقوقهم محفوظة ايضاً) متديّنون وملتزمون ولكنهم قد يغفلون ويصوّتون لصالح قانون يتعارض مع الاسلام. واستناداً الى الدستور يجب ان يدرس مجلس صيانة الدستور قرارات مجلس الشورى ليرى مدى تطابقها او تعارضها مع الاسلام. ومهمة الفقهاء في مجلس صيانة الدستور التأكد من مطابقة قرارات مجلس الشورى مع احكام الاسلام، ومهمّة الخبراء القانونيين في هذا المجلس هي التأكد من تطابق تلك القرارات مع الدستور.

لو لم يكن دستورنا ينصُّ على لزوم اسلامية القانون، فما الداعي لوجود مجلس صيانة الدستور؟ ولماذا كل هذا التأكيد على حاكمية الاسلام وولاية الفقيه المطلقة التي جاءت في أسس الدستور؟ ألا ينبغي عند ذاك ان يعجب المرء كيف يقول من يُسمّى بالخبير القانوني: «بما ان الدستور يصرّح بوجوب احترام الحريات، فانه لا يحق لأي دين او قانون تقييدها!». ولكن هل ينص الدستور على الحريات المشروعة أم غير المشروعة؟ أنتم أنفسكم تقولون انه ينص على الحريات المشروعة. ولكن ما معنى الحريات المشروعة؟ ان كان المشروع مأخوذاً من الشرع، فذلك يعني الحريات التي يقرّها الشرع. وان كان المشروع بمعنى القانوني، فالدستور يفيد بأنَّ الحريات التي يقرّها الشرع والقانون حريات مشروعة.

٨ـ الدين والقانون مقيّدان للحريّة

لا يمكن ان تكون الحرية فوق القانون. والذين يزعمون بأنَّ الحرية فوق الدين وفوق القانون يجب ان يبيّنوا لنا ما هو الغرض من وجود الدين والقانون؟ وما هو القانون؟ هل القانون غير الأمر بتطبيق بعض البرامج ضمن اطار معيّن، والامر او النهي عن عمل معيّن؟ أرى نفسي مضطراً هنا للتذكير ببعض الموضوعات التي عرضتها عليكم

سابقاً. يفيد كل قانون تصريحاً او تلويحاً وجوب ان تكون الاعمال مُقيّدة وتأتي ضمن اطار معين.

اذاً مهمة القانون أساساً هي تقييد الحريّة. واذا لم تكن للدين والقانون سلطة لتقييد الحرية يصبح وجودهما عبثاً. فالدين، انطلاقاً ممّا يتضمّنه من قوانين اجتماعية وسياسية، يقيّد السلوك الاجتماعي والسياسي للانسان ويفرض ان يأتي سلوك الانسان ضمن الاطار الذي رسمه الدين نفسه. واذا كان للدين معنىً غير هذا، فما هي الفائدة من وجوده؟

إن كان الدين قد جاء من أجل ان يتصرف كل انسان حسب ما يحلو له، فما هو دور الدين إذاً، وما هي مكانته؟ ليس لوجود الدين والقانون معنىً سوى تقييد حريّات الانسان. اذاً فالقول بأنَّ الحرية فوق الدين وفوق القانون قول إعتباطي.

نعم قد يكون هناك من يريدون حرمان الناس من حرياتهم المشروعة باسم الدين، والتمسّك بالخرافات والعادات القومية لتحريم ما أحل الله. كما هو الحال في بعض ارجاء بلادنا حيث تحرّم بعض العشائر ما أحل الله، وحيث لازال بعض حلال الله يُنظر إليه كشيء قبيح في ثقافتنا الاجتماعية الحالية. ولو لم يكن الأمر كذلك لكان قد قضي على الكثير من المفاسد الجنسية في الوقت الحاضر. قال أمير المؤمنين عليه السلام:

«لولا ما سبق من ابن الخطّاب في المتعة، ما زنا الا شقيّ».[١]

من المؤسف ان ثقافتنا لازالت تستهجن حلال الله هذا الذي يعتبر مفتاحاً لحل الكثير من المشاكل. وان كان هناك من يريدون تحليل حرام الله باسم الدين، فعملهم هذا قبيح أيضاً، بل حرام ويعدّ نوعاً من البدعة. والعكس صحيح أيضاً؛ اي ان تحريم الحلال هو الآخر بدعة.

«ان الله يُحب ان يؤخذ برخصه كما يحب ان يؤخذ بعزائمه».[٢]

---

١. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٢، ص ٢٥٣.
٢. بحار الانوار، ج ٦٩، ص ٣٦٠.

اذاً لا يحق لأحد تحريم بعض حلال الله باسم العصبية القومية، او العشائرية وتقييد الحريّات بهذه الصيغة حرام وبدعة لا يقرّها أحد. أما اذا كان المقصود من الحريات هي الحريات غير المشروعة، فلا أحد يظن بانَّ الدين لا يعارض الحريّات غير المشروعة.

الخلاصة هي ان الحريّات لا تخرج عن واحدة من حالتين: اما ان تكون مشروعة أو غير مشروعة. فان كانت مشروعة فالدين والقانون يبيحانها ولا اعتراض عليها، ولا داعي حينئذ للقول بأنَّ الدين والقانون لا يحق لهما سلب المجتمع حريّاته المشروعة. فان كان الدين قد سمح بها، فكيف ينهى عنها؟! هذا تناقض. أما إذا كانت الحريات غير مشروعة وقد حرّمها الدين، فلا معنى ان لا يكون له حق منعها؛ اذ هذا بحد ذاته نوع آخر من التناقض.

٩ـ ضرورة تقييد الحريّة

اذاً خلاصة البحث هي اننا أيضاً نعتبر الحرية عنصراً شريفاً وموهبة إلهية، وشرطاً لرقي الانسان وتكامله الماديّ والمعنوي. نحن نعتقد بأنَّ الانسان اذا كان مسلوب الحرية فهو لا يختار الدين ويعمل به عن وعي. وعند ذاك لا يكون لاعتقاده قيمة. وانّما يتحقق تكامل الانسان ورقيّه فيما اذا اختار الدين عن وعي. وهذا هو مفاد «لاٰ إكْرٰاهَ فِي الدِّينِ».[١]

نحن نعتقد ان الحرية من اعظم المواهب الالهية. بيد ان التنعّم بالمواهب له حدود، والتنعم بالمواهب الالهية له حدود أيضاً: «... وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰالِمُونَ».[٢]

تعدي حدود الله يجلب الشقاء وفقدان المواهب الالهية. فاذا تجاوز الانسان الحدود

١. سورة البقرة، الآية ٢٥٦. ٢. المصدر نفسه، الآية ٢٢٩.

المعيّنة في تناول الطعام يمرض وقد يموت. والغريزة الجنسية موهبة إلهية ولكن اذا حصل إفراط في اشباعها تفضي الى حصول مفاسد اجتماعية وتؤدي احياناً الى انهيار المجتمع واصابته بامراض خطيرة. وهكذا الحال أيضاً في ما يخص الكلام والكتابة؛ اذ لا يحق لنا بأن نتكلم ما نشاء تحت ذريعة ان الكلام من مقتضيات طبيعتنا، وانّما يجب علينا الالتزام بالحدود. صحيح ان الدولة الاسلامية مكلّفة بتوفير الحريات المشروعة لأبناء الشعب، ولكن يجب عليها في الوقت ذاته منع الحريات غير المشروعة.

من الشبهات التي اثيرت في الصحف هي أنني استهدف من خلال طرح هذه الموضوعات القضاء على مبدأ السيادة الوطنية في الدستور، ويقولون: ان الدستور ينص على ان الناس مسلّطون على مصائرهم، فان أُرغموا على العمل بمفاد الدين فقط لا يكونون بعدئذ مسلّطين على مصائرهم! هذه شبهة خدّاعة جدّاً. ولكن نقول لهم: هل اشار دستورنا الى هذه القضية فقط؟ ألم ينص هذا الدستور على ان السيادة لله؟ والا يصرّح هذا الدستور بأنَّ القوانين التي تجري في البلاد يجب ان تكون مطابقة لأحكام الاسلام. ألا ينص الدستور على هذه القضايا وينص فقط على ان الناس مُسلّطون على مصائرهم؟

قد يُقال بأنَّ هذين الأصلين كليهما موجودان في الدستور، ويوجد تعارض بينهما وهما بحاجة الى حلٍّ وتفسير. ولكن لو دققنا لاتّضح لنا معناهما. عندما ينص الأصل الاول على ان السيادة لله وينص بعد ذلك على ان الناس مسلطون على مصائرهم، فمعنى ذلك انهم مسلطون على مصائرهم في ضوء حاكمية الله. اذاً لا يحق لاشخاص من خارج المجتمع الاسلامي ومن غير ابناء هذا البلد ان يفرضوا آراءهم ودينهم وقانونهم علينا. معناه ان امريكا لا يحق لها فرض قانونها علينا. وأبناء الشعب هم الذين يجب ان يصوّتوا للقانون الذي يريدونه. وقد صوّتوا للقانون الاسلامي.

قال شخص في كلمة ألقاها في جامعة الأهواز: لو شاء الناس التظاهر ضد الله فانه

لا ينبغي للقانون منعهم. هل هذا هو معنى سيادة الشعب؟ هل الدستور يقول هذا؟ لو كان الذي يقول هذا الكلام لا يفهم الدستور، فانه لا يثير الدهشة، ولكن المثير للدهشة هو ان يأتي هذا الكلام ممن يعتبرون أنفسهم من دعاة القانون!

وقد يقول قائل بانه لا يعترف بالمعنى الذي نقوله نحن في تفسير الدستور. ونردّ عليه بالقول: ان كان هناك غموض في الدستور، فان الذي يفسّره هو مجلس صيانة الدستور. وان كنتم تقرّون الدستور فأنتم تلاحظون بأنّه لا يبيح لكم تفسيره، وقد عيّن هو سبل إماطة التعارض والغموض. وان كنتم تعتقدون بهذا القانون فانه يجب عليكم ان تطلبوا تفسيره من مجلس صيانة الدستور الذي يعتبر العين الساهرة على الاسلام والدستور، حيث انه تشكّل من فقهاء مسلمين لغرض حراسة احكام الاسلام. فان أيّد هذا المجلس رأيكم فانه يحق لكم بعد ذاك تجاهل الدين الاسلامي.

وعلى اية حال فانَّ ما ذكر يمثّل شبهات أوهن من بيت العنكبوت. اذ ليس لدى اعداء الاسلام سوى هذه الشبهات الواهية. ولهذا السبب نراهم يتشبّثون بهذه الكلمات الخاوية.

المحاضرة السادسة عشرة

اختلاف الثقافتين الإلهية والالحادية في ميداني القانون والحريّة

١ـ تأثير الاختيار والوعي ورعاية القوانين في بلوغ الهدف

عرضنا في سياق أبحاث النظرية السياسية في الاسلام بعض الامور حول الاصول الموضوعة ومقدّمات تبيين هذه النظرية، وقدّمنا ردوداً للشبهات المثارة في هذا المجال، ونعرض الآن في سياق مواصلة الموضوعات السابقة خلاصة عامة للموضوعات التي سبق بحثها.

الانسان في ضوء الرؤية الاسلامية موجود متحرّك ـ او بعبارة اخرى ـ مسافر في حالة حركة من مبدء نحو غاية ـ حيث كماله وسعادته النهائية ـ وطول حياته بمثابة الطريق الذي يطويه لأجل الوصول الى غايته. ولكي يتبلور هذا الموضوع بشكل أوضح في اذهان الشباب أذكر المثال التالي: لو اراد سائق ان ينطلق من مدينة كطهران مثلاً الى مدينة اخرى كمشهد مثلاً. فاذا كانت يدا السائق ورجلاه مشلولتين فهو لا يتمكن من السياقة؛ اذ ان هذه المهمة ـ اي مهمة السياقة ـ تتطلب ان تكون أعضاء بدنه سليمة، ولديه قدرة على الاختيار واداء واجبات السياقة كالاستدارة يميناً ويساراً وضغط الوقود، وضغط الكابح. والانسان أيضاً يجب ان يكون في مسيرته التكاملية حراً مع مقدرة على الاختيار، وإلا فانّه لا يستطيع السير في هذا الطريق

التكاملي. ومن هنا فقد وفّر الباري تعالى للانسان قدرة الاختيار، لكي يسير في هذا الطريق بحريّته واختياره ويصل الى غايته، وإلا فلن يُتاح له بلوغ تلك الغاية. وعلى هذا الاساس يُخطئ من يظن بأنه يستطيع طي هذا الطريق بالاجبار، وانه يتمكن من بلوغ هدفه. فلابد ان يكون الانسان حرّاً ولديه قدرة على الاختيار لكي يتسنى له السير في هذا الطريق.

كلّما توفّرت للانسان حريّة أكبر في الاختيار يكون عمله اكثر قيمة. غير ان مجرّد توفّر المقوّمات الجسمية السليمة لدى السائق لا يضمن وصوله الى هدفه؛ لأنه من المحتمل ان تدفعه أهواؤه ونزواته الى سلوك طريق خاطئ، وادارة المقود نحو هاوية بلا اي اكراه، والضغط على دواسة الوقود وإلقاء السيارة في تلك الهاوية. إذاً توفّر الحرية والاختيار لا يضمن وصول الانسان الى السعادة. وانّما هذا شرط لازم لحصول العلّة التامة. والشرط الكافي لبلوغ السعادة هو ان يلاحظ السائق اشارات المرور ويلتزم بشروط السياقة بشكل صحيح، لكي يتسنّى له الوصول الى غايته. ولكن اذا تصور المرء بأنه موجود قوي ومختار ويحلو له السير خلافاً لقوانين ومقررات السياقة، من غير أن يقف بوجهه أحد، فليعلم بأنه سيسقط في الهاوية ويكون فيها هلاكه.

إذاً اضافة الى القوى الجسمانية السليمة التي يجب ان تتوفر لدى الانسان، يجب أيضاً ان يكون على معرفة بالطريق، وان يراعي قوانين السياقة. وتقسم قوانين السياقة الى مجموعتين: توجد في المجموعة الاولى تعليمات اذا خالفها السائق تعود بالضرر عليه شخصيّاً؛ فلو حادَ عن الطريق قد يسقط في الوادي، او من فوق الجسر. وفي هذه الحالة يعود الضرر على السائق نفسه وعلى السيارة. وتوضع عادة على الطريق اشارات مرور للوقاية من امثال هذه المخاطر، كاللوحة التي تشير الى وجود منعطف حادّ، ووجود استدارة الى جهة اليمين، أو الاشارة الى ضرورة تقليل السرعة.

وهذه الاشارات تدعو السائق الى الحذر ورعاية قوانين واصول السياقة لكي يصل الى غايته بسلام.

أما المجموعة الثانية من قوانين السياقة، فهي تلك التعليمات التي لو تجاهلها السائق لانسحبت مخاطرها عليه وعلى غيره، كأن يحصل اصطدام يؤدي بحياة مئات الاشخاص.

يلاحظ احياناً في بعض الطرق السريعة خاصة في بعض البلدان الاجنبية حيث يُسمح بالسرعة العالية، ان المخالفة تؤدّي الى اصطدام مئات السيارات وهذا ما يؤدّي بالنتيجة الى ان يشمل الخطر ارواح اعداد كبيرة من الناس. واحياناً تذكر الصحف ان حادث اصطدام في المانيا مثلاً أدى الى اصطدام ١٥٠ سيارة مع بعضها.

من الطبيعي أن لا يُكتفى في مثل هذه الحالات بالتحذير والحث على الانتباه، وانما ينصبون مصابيح واشارات مرور أقوى واكثر اثارة للانتباه، ويضعون عيوناً الكترونية، وادوات تصوير تعمل آلياً، ويضعون احياناً شرطة لملاحقة السوّاق المخالفين ومعاقبتهم او فرض غرامة عليهم.

ان مخالفة قوانين المرور في الحالة الاولى تؤدّي الى خروج السيارة عن الطريق وتدحرجها في الوادي مثلاً، مما ينتهي الى كسر يد ورجل السائق. في مثل هذه الحالة لا تُفرض عقوبة على السائق لأنه أضر بنفسه. ولكن في الحالة الثانية تؤدّي مخالفة قواعد المرور الى ان يصيب الخطرُ أناساً آخرين. ولهذا السبب تلاحق الشرطة المخالف وتعاقبه.

٢ـ إختلاف القوانين الاخلاقية مع القوانين الحقوقية

هناك نوعان من الاخطار في مسيرة حياة الانسان: النوع الاول: الأخطار التي تتعلق بالشخص نفسه. فاذا لم يلتزم الشخص بالقوانين والتعليمات ينعكس الضرر عليه

شخصيّاً؛ اي ان الضرر فردي وشخصي. في مثل هذه الحالات توضع أحكام مع تأكيدات على تطبيقها، وهذا ما يصطلح عليه باسم القواعد الاخلاقية أو القوانين الاخلاقية. لنفرض ان هنالك شخصاً لا يصلّي، او يرتكب ـ والعياذ بالله ـ ذنباً من نوع آخر في حالة الخلوة وبدون أن يعلم به أحد. فهذا الشخص يضر نفسه، ولا يلاحقه أحد ويسأله لماذا ارتكبت معصية في الخفاء. بل حتى لا يحق لأحد مراقبته والتجسس عليه؛ لأن التجسس على الاعمال التي يفعلها الناس في الخفاء حرام على اعتبار انّها من أسرار الأشخاص. وعلى الرغم من وجود وصايا أخلاقية تدعو الى عدم اقتراف معصية او التفكير بالمعصية حتّى في الخفاء، غير ان مَثَل هذه الوصايا كمثل علامات المرور التحذيرية التي تُنصب في الطرقات، او كمثل اللوحات التي تدعو السائقين الى تقليل سرعة السيارات. وفي حالة تجاهل مفاد علامات المرور هذه قد تنقلب السيارة عند الاستدارة بسرعة فائقة من اليمين الى اليسار ويعود الضرر على السائق نفسه، واذا حصلت مثل هذه الحالة فان الشرطة لا تلاحق السائق. إلا ان النوع الثاني من المخاطر لا يتعلّق بالشخص وحده، وفي حالة عدم مراعاة القوانين التي تسمّى اصطلاحاً بالقوانين الحقوقية، يعود الضرر على الشخص نفسه وعلى المجتمع. وبالنتيجة تكون لهذه القوانين ضمانة تنفيذية، وتترتب على مخالفتها ملاحقة قانونية، مثل مخالفات المرور التي تؤدّي الى الاصطدام بالآخرين وتعريض ارواحهم للخطر. وهذا ما يدعو الشرطة الى ملاحقة المخالف ومعاقبته. وهنا تطرح القوانين الحقوقية في مقابل القوانين الاخلاقية. وهي تشتمل على القوانين الجزائية، وقوانين العقوبات. أي ان هذا المجال يتعاطى مع علم الحقوق ومع القوانين التي تسنّها الاجهزة التشريعية وتضمن الحكومة تنفيذها.

إذاً الفارق الأساسي بين القواعد الاخلاقية والقواعد الحقوقية هو ان القواعد الاخلاقية لا يضمن أحد تنفيذها لكي يُعاقب الشخص إذا خالفها. واذا لوحق

شخص فذلك لا يُعزى الى البُعد الاخلاقي للمخالفة بل لجانبها الحقوقي وهو ما يتعلّق بالقوانين التي تضمن الحكومة تنفيذها. واذا كان هناك مُدَّعٍ خاص تأخذ القضية طابع الحقوق الخاصّة، والا فهي جزائية وعقوبات.

وعلى اية حال مثلما يُلزم السائق بالمحافظة على سلامته وسلامة الركّاب من المخاطر، فان الانسان هو الآخر بمثابة مسافر يواجه عند انطلاقه من مبدئه الى غايته أخطاراً جمّة. تارة تتعلق هذه المخاطر بالشخص نفسه وتكون لها احكام فردية وقد وُضعت لها وصايا أخلاقية. وقد تكون هذه الامور تارة اخرى مصدر خطر على الآخرين أو تفسد اخلاقهم بشكل او آخر او تلحق ضرراً باموالهم واعراضهم فعند ذاك تشملها القوانين الحقوقية (في مقابل الاخلاقية) والحكومة مكلّفة بتنفيذها.

ونعود الى المثال الذي ذكرناه حول قانون السياقة فلو انَّ سائقاً مغروراً قال: «انني حر وأُريد العمل خلافاً لتعليمات السياقة». فمادام الضرر يعود عليه بمفرده فانه يُنصح ويُحذّر ويُحَثُّ على الدقّة والحيطة، ولكن اذا صار في عمله خطر على غيره، فانه يمنع، وتلاحقه الشرطة وتضبط مخالفته بأساليب متعددة كالتصوير، والكشف الراداري، وتفرض عليه العقوبة المناسبة. في مثل هذه الحالة لا يقول احد بانَّ ملاحقة الشرطة لهذا الشخص تتعارض مع حرية الانسان. وكل الناس وكل عقلاء العالم يقرّون ان سلوك أي شخص اذا كان فيه خطر على الآخرين فلابد من وجود قانون يمنع حرية المخالف؛ لأنَّ مثل هذه الحريّة غير مشروعة وغير قانونية. هذه الحرية لا يرتضيها العقل لأنها تنطوي على مخاطر تهدد سلامة الآخرين. هذا امر يتّفق عليه كل العقلاء وليس من عاقل يقول عن معرفة ووعي بأنَّ الانسان يجب ان يكون على هذا القدر من الحريّة ليفعل ما يشاء حتى وان تجاوز الضرر شخصه ونفسه الى نفوس الآخرين وممتلكاتهم واعراضهم. هذا التصوّر لا يقرّه أحد ولا يرضاه.

اذاً لا اختلاف حول وجوب وجود القانون، وان هذا القانون يجب ان يكون

مقبولاً عند المجتمع وعند الافراد. وقد سبقت الاشارة الى ان هنالك اختلافاً حول هذا الموضوع وهو هل تكفي القواعد الاخلاقية ام يجب ان تكون هناك قوانين حكومية؟ وهل نحتاج الى ضامن تنفيذي خارجي وهو الدولة، ام لا؟ وهل يمكن الاكتفاء بالوصايا الاخلاقية؟ يقول البعض في معرض الرد على هذه الاسئلة: لا ضرورة لوجود الحكومة والقوانين الحكومية لأن الوصايا الاخلاقية كافية لتربية الناس. وقد بيّنت ان هذا المنهج غير صحيح حيث اثبتت التجارب التاريخية بأنه ما من مجتمع يبلغ هدفه بالوصايا الاخلاقية وحدها، والضرورة تستلزم وجود الدولة ووجود الضمانة التنفيذية أيضاً.

٣ـ الثقافة الالهية والالحادية واختلاف نظرة كل واحدة منهما الى القانون

اتّضح عدم وجود اختلاف حول ضرورة وجود القوانين. وانما يكمن الاختلاف في مدى حق القانون في تقييد الحريات. الكل يقرّ أن من حق القانون ان يقيّد سلوك الشخص اذا كان فيه خطر على أرواح الآخرين، نذكر مثلاً ان القانون لا يبيح لأحد أن يشهر السلاح على انسان، او ان يقتله بلا سبب! والآن وبعد الاقرار بحق القانون في تقييد الحريات المضرّة بالآخرين، يتبادر الى الأذهان هذا السؤال وهو: هل يقيّد القانون الحريات فيما اذا كان فيها على الآخرين ضرر مادي ومالي فقط، ام يجب ان يأخذ المشرّع بنظر الاعتبار مصالحهم المعنوية والروحية والاخروية أيضاً؟

يمكن تقسيم الثقافات الى مجموعتين: الثقافات الالهية ومثالها البارز الثقافة الاسلامية التي نتحدث عنها هنا. ونحن نعتقد طبعاً ان الثقافة الإلهية لا تنحصر في الدين الاسلامي، بل كانت في كل الأديان الإلهية رغم ما حصل فيها من انحرافات وتحريفات. وهناك في مقابل هذه الثقافة ثقافة اخرى تأتي تحت عنوان الثقافة الالحادية او الثقافة غير الالهية التي تتجسد اليوم في العالم الغربي. وأودّ الاشارة الى ان

مرادنا هو ليس الغرب الجغرافي، وانّما تُسمّى هذه الثقافة بالغربية لأنها منتشرة اليوم في اوربا وامريكا، وهناك دول تحمي هذه الثقافة وتحرص على تصديرها الى الدول الاخرى.

إذاً لسهولة التفاهم نقسّم الثقافات الى مجموعتين: احداهما الثقافة الالهية والاخرى الثقافة الغربية (الالحادية). توجد بين هاتين الثقافتين فوارق اساسية نشير إليها في ما يلي:

٤ـ الاركان الثلاثة للثقافة الغربية

يمكن القول ان الثقافة الغربية تتألف من ثلاثة اركان. توجد فيها طبعاً عناصر ومكوّنات اخرى، الّا ان أجزاءها الاساسية عبارة عن ثلاثة اشياء. الركن الاول هو مذهب أصالة الإنسان وهو مذهب يعطي الاصالة لحياة الانسان ومعيشته وراحته ورفاهه ولا يعطي الاصالة لشيء آخر سوى ذلك. يطرح مبدأ أصالة الإنسان في مقابل الاتجاه الى الله والى الدين. وقد عرضوا أيضاً معاني أخرى لهذا المبدأ ولكننا هنا لسنا بصدد بيانها. ويركز هذا المبدأ على أصالة الانسان وافكاره ولذاته ومتعه ورفاهه، ولا يعتني بامور اخرى مثل وجود الله او وجود الملائكة. وقد ظهر هذا الاتجاه في مقابل ذلك الاتجاه الذي كان سائداً في القرون الوسطى في اوربا، ومن قبلها كان مطروحاً في البلدان الشرقية، حيث كان التوجّه الأساسي فيه نحو الله والقيم المعنوية. يقول دعاة هذا الاتجاه ان هذه الموضوعات يجب نبذها جانباً؛ فقد مللنا الموضوعات الكنسية للقرون الوسطى، ونريد بدلاً منها ان نعود الى اصل الانسانية ولا نبحث بعدئذ في ما وراء الانسان والطبيعة وخاصة ما يتعلّق بالله. ولا ضرورة طبعاً لأن نرفضها، ولكن لا علاقة لنا بها، وملاكنا هو الانسان.

يأتي هذا المبدأ في مقابل الثقافة الالهية التي تدعو الى ان تكون الاصالة والمحورية

لـ «الله» وحيث ينبغي ان تدور كل افكارنا حول مفهوم الله، ويجب ان ينصبّ عليه كل اهتمامنا، ويجب ان نعتبر سعادتنا وكمالنا منوطين بالقرب منه والارتباط به؛ لأنه مصدر الجمال والكمال والسعادة والأصالة. اذاً محور التفكير هو الله. واذا كُنتم تحرصون جِدّاً على ان تقترن هذه الكلمة بـ«ايزم» يمكن ان نقول بان هذا الإتجاه هو «اللّهيزم»؛ اي التوجّه نحو الله بدلاً من التوجّه نحو الانسان. وهذه اول نقطة إفتراق وتضاد بين الثقافة الالهية والثقافة الالحادية الغربية. (اؤكد طبعاً وجود استثناءات في الغرب حيث توجد هناك أيضاً توجهات معنوية وإلهية بشكل او بآخر. والمقصود هو الاتجاه الغالب المعروف حالياً باسم الثقافة الغربية).

الركن الثاني الذي تقوم عليه الثقافة الغربية هو العلمانية. بعد ان جعل الغربيون الاصالة للإنسان، حتى لو ظهر انسان يريد ان تكون لديه توجّهات دينية فهو لا يعدو الا ان يكون كمثل من يريد ان يغدو شاعراً او رسّاماً، ولا داعي لمحاربة مثل هذا الشخص. فمثلما ان بعض الناس يحبّذ مدرسة معيّنة في الرسم او النحت، هناك أُناس أيضاً يروق لهم ان يكونوا مسلمين أو مسيحيين، وليس ثمة مانع يمنعهم من تحقيق هذه الرغبة انطلاقاً من وجوب احترام ارادة الانسان. يقولون ان من يريدون اختيار دين كقضية ثانوية في الحياة، مثل مَن يتذوّقون نوعاً من الآداب والشعر والفن، وآراؤهم محترمة. ولكن ينبغي عليهم الإلتفات الى ان الدين لا صلة له بقضايا الحياة الاساسية ولا ينبغي أن يتحوّل الىٰ محور أساسي في الحياة. فكما ان للشعر والآداب مكانتها الخاصة، كذلك للدين مكانته الخاصة. فلو اتفق جماعة من الفنانين على ايجاد معرض لعرض نتاجاتهم الفنية ورسومهم فنحن نحترم عملهم وفنّهم. لكن هذا لا يعني ان نجعل الرسم محوراً للسياسة والاقتصاد والقضايا الدولية. وذلك لأن الرسم يمثل اهتماماً ثانوياً في الحياة. ويرون ان للدين مثل هذه المكانة. فان كان هناك من يرغب بمناجاة ربّه فليذهب الى المعبد ويناجي ربّه، ومثل هذا الشخص كمثل شاعر

ينظم الشعر، ولا علاقة لنا بمثل هؤلاء الاشخاص. اما بالنسبة الى القوانين والنظام الاقتصادي والسياسي، وكيف يجب ان يكون؟ فهذه امور لا يحق للدين التدخل فيها. مكانُ الدين في المعبد والمسجد والكنيسة وموضع الاوثان. أما قضايا الحياة الجادة فهي مرتبطة بالعلم. والدين لا ينبغي له التدخل في شؤون الحياة.

هذا التوجه والنمط الفكري يُسَمّى عموماً بـ «العلمانية». ومعناه الفَصل بين الدين وقضايا الحياة، وهو توجه نحو الدنيا، والتفكير في قضايا هذا العالم بدلاً من «التفكير في السماء» الذي يدعو إليه الدين. ويقولون ان الكلام عن نزول ملائكة السماء على الرسول، او ان الإنسان يرتبط في عالم الآخرة بالملكوت، وغير ذلك، يجب ان يُنحّى جانباً ويكون التفكير أرضياً في امور كالطعام، واللباس، والفن، والرقص، والموسيقى، وما شابه ذلك مما له منفعة في الحياة، وليس له علاقة بميدان الدين. فالامور الاساسية في حياة الناس ـ خاصةً الاقتصاد والسياسة والقانون ـ مرتبطة بالعلم ولا ينبغي ان يتدخل الدين فيها. هذا هو الركن الثاني من اركان الثقافة الغربية .

اما الركن الثالث فهو «الليبرالية». فلمّا كانت الأصالة للانسان، فلابد ان يكون حراً تماماً الا في حد الضرورة. ويجب ان لا تكون هناك أية قيود او شروط في حياة الانسان. ويجب العمل من اجل خفض القيود والقيم كلّما امكن. فرغم ان كل مجتمع له قيوده وقيمه، ولكن ينبغي ان لا تكون هذه الامور مطلقة. وكل شخص حرٌّ في الالتزام بالتقاليد والاعراف الفردية والجماعية، ولكن ينبغي ان لا ينظر الى أي واحدٍ من هذه الامور كقيمة إجتماعية تدخل في السياسة والقانون والاقتصاد. الانسان حر في عقد اي نوع من المعاملات يشاء، وإنتاج كل ما يشاء. ويمكنه استخدام أي نوع من العمّال وبأي نحو يريد، ويتمتع بحرية اقتصادية الى أقصى ما يمكن. وينبغي ان لا تكون هناك قيود في اختياره للمعاملات المربحة سواء كانت ربوية او غير ربوية. ويجب استثمار العامل الى أقصى حدٍّ ممكن بدون تعيين ساعات عمله لكي يعود على المستثمر دخل وربح اكبر.

في ما يخص اجور العامل كلما كانت أقل كان ذلك أفضل، ومفاهيم الانصاف والمروءة والعدالة لا تنسجم أساساً مع الليبرالية. الشخص الليبرالي يجب ان يفكر في تنمية مصالحه الاقتصادية. ومن الطبيعي ان الضرورات تقتضي أحياناً مراعاة قانون معيّن تجنّباً للاضطراب والفوضى. ولكن الاساس هو ان الانسان حر في ان يتصرف كما يشاء. وهو حر أيضاً في اختيار ملابسه، وحتى لو شاء ان يبقى عرياناً فذلك من حقّه ولا مؤاخذة على عمله هذا. ولا ينبغي ان يفرض عليه أحد أيّة قيود. طبعاً تمر أحياناً ظروف اجتماعية معيّنة تُضيّق على الافراد ولا تسمح لهم ان يكونوا عراة تماماً، حتى ان الآخرين قد يشتمونهم لو فعلوا ذلك. وهذا طبعاً أمر آخر، وإلا يجب ان لا يكون هناك أي قانون يفرض على الانسان نوعية اللباس الذي يرتديه؛ كأن يكون قصيراً أو طويلاً، او قليلاً او كثيراً، أو أن يكون الرجل عارياً أو المرأة. ويجب ان يكون الناس احراراً، والعلاقات بين الرجل والمرأة يجب ان تكون حرّة إلىٰ أقصى حدٍّ ممكن، ولا ضرورة لتقييد هذه العلاقات الّا اذا حصلت ظروف طارئة قد تؤدّي الى اثارة الفوضى، فهنا يكون حدّ الحرية ونهايتها. وطالما لم تصل الامور الى حدِّ الضرورة يبقى الرجال والنساء أحراراً في اقامة علاقاتهم كما يروق لهم ومتى وحيثما وكيفما يشتهون. وهكذا الحال في الشؤون السياسية أيضاً والى آخر ذلك. الاساس هو ان لا تفرض على الانسان أية شروط او قيود، الا في حدِّ الضَرورة. وهذا ما يُسمّى بالليبرالية.

وكما ذكرنا فانَّ الاركان الثلاثة: مذهب أصالة الانسان، والعلمانية، والليبرالية، تشكّل الاضلاع الثلاثة لمثلث الثقافة الغربية، ولها تأثير أساسي في عملية سن القوانين هناك.

٥ـ تضاد أسس الثقافة الغربية مع الثقافة الاسلامية

الركن الاول للثقافة الغربية هو مذهب أصالة الانسان، ويقف في مقابله مبدأ أصالة

الله. والذين يعتقدون بهذا الاتّجاه لا ينظرون الى التشريع كما ينظر إليه المسلم المؤمن بالله؛ لأنهم يهتمّون فقط بالمصالح الاقتصادية، والرفاهية، والرخاء، واللذة. والمذاهب الغربية تختلف أيضاً فيما بينها قليلاً او كثيراً في موضوعات فرعية مثل: هل يجب ان تكون أصالة اللذة والمنفعة فردية أم اجتماعية؟ غير ان هذه المذاهب تشترك كلها في أصل واحد وهو التقليل جهد الامكان من القيود والالزامات. يقع في مقابل ذلك الفكر الإلحادي فكر المدرسة الالهية والثقافة الالهية الذي ينفي الأصالة عن الانسان ويرجعها الى الله باعتباره مبدأكل القيم والجمال والسعادة والكمال، وهو الحق المطلق، وله الحق الاعظم على الانسان، ويجب ان نهتم ونحرص على الارتباط به. ولا يمكن ان يبني المرء حياته على فرضية تجاهل وجود الله، وإلا فانّه يخرج عن إنسانيّته. اذ ان جوهر الانسانية يكمن في عبادة الله، والانسان فطرياً يميل الى «الله». ونحن اذا تجاهلنا هذا الميل فاننا ننتزع الانسان من انسانيّته. وعلى اية حال يكون المحور الأساسي في الافكار والقيم هو الله وحده، وهذا ما يقابل القول بأصالة الإنسان.

الركن الثاني في الثقافة الغربية هو العلمانية التي تقع في مقابلها أصالة الدين. فأهم قضية بالنسبة للمؤمن هي اختيار الدين. فيجب عليه ان يحقق في الدين الذي يعتنقه قبل الاهتمام بطعامه وشرابه، ليرى مدى صحّته من فساده، وهل اعتقاده بالله الواحد الأحد صحيح أو خطأ؟ وهل من الأفضل ان يعيش المرء بذكر الله أم بغيره؟ وهل الاعتقاد بالله الواحد صحيح، أم الاعتقاد بثلاثة آلهة أو بتعدد الآلهة؟ ولهذا يجب على المرء منذ اليوم الاول من استقرار التكليف عليه، ان يحسم أمره هل يؤمن بالله وبالوحي والقيامة أم لا؟ وهل القرآن حق أم باطل؟ وقبل ان يختار المرء فرعه الدراسي وعمله وشريكة حياته، يجب ان يختار دينه؛ وذلك لأن الدين يدخل في جميع شؤون الحياة.

اذاً الركن الثاني في الثقافة الالهية هو أصالة الدين، وهو ما يقع في مقابل العلمانية

التي تعتبر الدين امراً ثانوياً في الحياة وتحكم بأنَّ الدين يجب ان لا يتدخل في قضايا الحياة الاساسية، ولا ينبغي ان يُنظر إليه كأهم قضيّة في الحياة وتكون بقية شؤون الحياة تحت ظلالها. يقول الدين الاسلامي بأنّه ما من شيء في الحياة يقع خارج دائرة القيم الدينية وحلالها وحرامها. فالدين هو الذي يقرر حليّة وحرمة الاشياء. هذا التوجّه يقع في مقابل العلمانية.

الركن الثالث في الثقافة الغربية هو الليبرالية، وتعني أصالة الحرية والتحلل والنزوات. الليبرالية تعني أصالة الهوى؛ لأن الحرية ذكرت لها معانٍ تشترك في مستويات شتّى، ولو شئنا تلخيصها لقُلنا بأنّها تعني أصالة الهوى. وتقع في مقابل الليبرالية أصالة الحق والعدالة. الليبرالية تقول افعل كما يحلو لك، في حين أنَّ الاتجاه الرباني والثقافة الالهية تدعو الى ان يفعل المرء ما يقع ضمن دائرة الحق والعدالة، ولا ينبغي تعدّي الحق او العمل خلافاً لمقتضيات العدالة. وهذا الامران مترابطان طبعاً؛ لأننا إذا أخذنا الحق بمعناه الشامل فهو يتضمن معنى العدالة أيضاً: «العدالة اعطاءُ كل ذي حقٍّ حقّه». اذاً مفهوم الحق يكمن في مفهوم العدالة. ولكن تجنّباً للالتباس يُذكر كل واحد من هذين المفهومين على حدة.

اذاً الليبرالية تقول بأصالة الهوى، وفي مقابلها يدعو الدين إلى أصالة الحق والعدل. وبعبارة اخرى ان الحق والباطل موجودان في الواقع، والأمر ليس بالشكل الذي يجعلنا نتّبع كل ما نهوىٰ. وانّما يجب ان ننظر ونرى اين الحق واين الباطل؟ واين العدل واين الظلم؟ وأنا حتّى وان كنت أحب ظلم الآخرين، لكن يجب ان لا أظلم احداً. بينما تقضي الليبرالية بأننا نحترم الحق والعدل الى الحد الذي يجعل مخالفتهما تخلق أزمة في المجتمع. ومادام ذلك لا يؤدي الى نشوب أزمة فكل شخص حر في الاهتمام بمصالحه الخاصّة.

يقولون بأنَّ مفاهيم المروءة والانصاف لجأ اليهما الانسان بسبب ضعفه. أما اذا

كُنتَ قادراً فافعل ما شئت، الا اذا شعرت بانَّ هذه الحرية تخلق ازمة اجتماعية، تعود عليك بمضارّها، وهذا ما يدعو الى تقييد الحريّة. اذاً الركن الثالث في الثقافة الالهية والاسلامية اصالة الحق والعدل، في مقابل أصالة الهوى في الثقافة الالحادية الغربية.

إضافة الى هذه الأركان الثلاثة توجد في الثقافة الغربية عناصر اخرى قد لا تكون عامّة ولا أصيلة، وأهمها: المذهب الوضعي في الاخلاق ومعناه ان القيم الاخلاقية تتبع ارادة وأذواق الناس وليس لها وجود حقيقي، فان ارتضوا اليوم شيئاً وأحبّوه وأقرّوه يغدو فضيلة وقيمة ايجابية، واذا كرهوه غداً ورفضوه يغدو رذيلة. وقد ذكرت مراراً بأنَّ ابناء شعبنا بما يتّصفون به من صفاء ذهن لا يستطيعون إدراك مدى عفونة الثقافة الغربية. نذكر على سبيل المثال ان المجتمع الذي كان الى قبل مدّة يعتبر الشذوذ الجنسي من أقبح المساوئ، غدا اليوم ينظر الى هذا العمل كقيمة ايجابية ويزيّنه بفلسفة وآداب رائعة، وتؤسس له جمعيات تضم بين اعضائها اعيان البلد ووزراء ومحامين! حتّى ان المسيرات التي تنطلق لدعمه وتأييده تكون اكبر واضخم من المسيرات السياسية. ولكن لماذا هذه الظاهرة؟ لأن اذواق الناس تبدّلت. كانَت أذواقهم حتى الآن تدعو الى العيش مع الجنس المخالف. اما حالياً فقد تبدّلت الاذواق وصارت تميل الىٰ ان يعيش الشخص مع الجنس الموافق، وغدا زواج «الرجل من الرجل» و«المرأة من المرأة» يُسجّل قانونيّاً في مكتب البلدية!!

يُسمّى هذا النمط من التفكير بـ «المذهب الوضعي في الاخلاق» ولا يكون للقيم الاخلاقية فيه أي واقع عقلاني، وانّما هي خاضعة لأهواء وميول الناس وآرائهم. والملاك عندهم رأي الناس. فكل ما يستحسنه الناس يغدو حسناً، واذا استقبحوه غداً صار قبيحاً، وليس وراء ارادة الناس ثمّةَ شيء واقعي يُتّخذ ملاكاً للقيم. هذا واحد من عناصر ومكوّنات الثقافة الغربية. وهناك امور اخرى لا اريد الدخول في تفاصيلها. وكما بيّنت فانَّ الثقافة الغربية تتألف من ثلاثة اركان أساسية هي: مذهب اصالة الانسان، والعلمانية، والليبرالية، ولها تأثير في التشريع.

٦ـ اختلاف الرؤية الاسلامية والغربية في تعيين مجال الحريّة

بيّنتُ ان كل عقلاء العالم يرفضون الحرية المطلقة. فما من عاقل يقول بأنَّ لكل شخص الحقَّ في ان يفعل ما يشاء وحيثما يشاء وكيفما يشاء. وبعد نفي الحريّة المطلقة، يأتي الدور الى بيان حدود الحريّة. المعروف في هذا المجال ان حدود الحريّة يعيّنها القانون. ولكن يتبادر الى الاذهان سؤال، وهو: الى ايّ مدى يمكن للقانون تقييد الحريات؟

بيّنا في المحاضرات السابقة بأنَّ البعض قالوا بوجود مجموعة حريّات لا يمكن لأي قانون تقييدها لأنها فوق القانون وفوق الدين. وقد شرحت في المحاضرات السابقة بأنَّ من شأن القانون تقييد الحريات. ويمكن للمشرع تقييد حريات الفرد الى حدٍّ ما. وهذا هو المراد أساساً من القانون. ولكن الكلام يتركّز هنا على المدى المتاح للقانون لتقييد الحريات. والجواب يختلف هنا وفقاً للثقافتين الغربية والالهية. فالثقافة الغربية تؤمن بان الحرّيات تقيّد حيثما تعارضت مع المصالح المادية للآخرين. فان اصبحت حريّة شخص خطراً على حياة أُناس آخرين وفيها تهديد لأنفسهم أو أموالهم، فالقانون يتصدّى لها ويقيّدها. فان كان القانون يحث على رعاية النظافة ويدعو الى عدم تلويث مياه الشرب، بسبب ما لهذا العمل من خطورة على ارواح الناس فيصبح تقييد الحريات في هذا المجال أمراً مقبولاً، حرصاً على سلامة افراد المجتمع. ومثل هذا القانون مقبول لدى الجميع بطبيعة الحال. ولكن اذا كان هناك ما يهدد أعراضَ الناس وقيمهم المعنوية وتدنّس أرواحهم، ألا ينبغي ان يكون هناك قانون وقائي ضد أمثال هذه الامور؟ هنا يظهر الاختلاف بين الثقافتين الالهية والغربية.

على اساس الرؤية الالهية يسير الانسان نحو كماله الالهي والأبدي، وينبغي ان يتكفّل القانون بتمهيد الطريق لهذه المسيرة وازالة الموانع التي تعترضها (القانون المطروح هنا هو القانون الحقوقي والحكومي الذي تضمن الحكومة تنفيذه، ونحن لا نتحدّث هنا عمّا يتعلّق بالفرد كالامور الاخلاقية).

عند الاجابة عن اسئلة من قبيل: هل ينبغي ان يهتم القانون بـالمصالح المـعنوية للناس؟ وهل ينبغي ان يقي القانون الناس مما يشكل خطراً على سعادتهـم الابدية؟ تقول الثقافة الالهية بأنَّ القانون يجب ان يتصدّى لهذه المهمة. بيد ان الثقافة الالحادية الغربية تنفي ذلك. وكان غرض بحثنا من البداية حتىٰ الآن يـتركز عـلى بـيان هـذا الموضوع. فنحن ان كُنا مسلمين ونؤمن بالله وبالقرآن وبالاسلام وبالرسول محمدﷺ وبعلي عليه السلام وبامام الزمان، عجّل الله فرجه الشريف، يتعيّن علينا الاهتمام بالقيم المعنوية والابدية والاخروية.

يجب على المشرّعين مراعاة المـصالح المـعنوية والالهـية، ويجب ان تحـول الدولة الاسلامية دون ما يضر بالجوانب المعنوية للـناس، وإلا فسـنكون تـابعين للـثقافة الغربية. لا تنحصر مهمة القانون في توفير ما من شأنه الحفاظ على السلامة البدنية للناس وضمان مستلزمات رفاههم المادّي، والوقاية من كل ما يسبب خلق الازمات في الوسط الاجتماعي، والحيلولة دون ما يضر بمصالحهم وأمنهم الاقتصادي، بل ينبغي ان يأخذ الشؤون المعنوية بنظر الاعتبار أيضاً.

أمامنا خياران: فإمّا ان نتقبل قانون الاسلام، وإما القـانون الغـربي. ويـوجد في هذين الخيارين طبعاً تداخل وانتقائية اشرنا اليها في المحاضرات السابقة. فمنهم مـن يقول:

«يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان».[1]

أي ان يؤخذ شيء من الثقافة الالهية ويُنتقى شيء من الثقافة الغربية فيمزجـان ويؤلفان خليطاً غير متجانس. من البديهي ان الاسلام يرفض مثل هذا المنهج، ويقول القرآن الكريم في ذمّه:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُـفَرِّقُوا بَـيْنَ اللهِ وَرُسُـلِهِ وَيَـقُولُونَ

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٥٠.

نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلاً * أُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا...».[1]

واليوم هناك ايضاً من يريدون انتقاء جوانب من الاسلام ومزجها مع جوانب من الثقافة الغربية، وتقديم الناتج الى المجتمع كاسلام جديد! هؤلاء الاشخاص لا يؤمنون بالاسلام ولو كانوا يؤمنون به لعلموا انه كل لا يتجزّء ولابد من قبول ضرورياته. فلا يصحّ لي القول بأنني اؤمن بالاسلام ولكنني لا أؤمن ببعض ضرورياته. ومن هنا يتبيّن لنا بأنَّ امرنا في التشريع وتقييد الحريّات يتوقّف على اختيارنا لأحد هذين الإتجاهين. فإمّا ان نجعل المعيار في تقييد الحريات ما قد يتمخّض عنها من مخاطر مادية ودنيوية، وإمّا ان نجعل المعيار أشمل ليضم الجوانب المادية والمعنوية أيضاً. فان وقع اختيارنا على الاوّل منهما فمعنى ذلك اننا قبلنا الثقافة الالحادية الغربية، واذا اخترنا ثانيهما نكون قد قبلنا الثقافة الالهية والاسلامية. وكلّما اقتربنا نحو ذلك القطب (الاول) نكون قد دنونا من الثقافة الالحادية، وكلّما اقتربنا من هذا القطب (الثاني) نكون قد دنونا نحو الاسلام. وعلى اية حال فانَّ هذين الاتجاهين غير متجانسين تماماً؛ لأنه طالما كان الأمر يتعلّق بالمصالح المادية فكلاهما؛ اي الاسلام والثقافة الالحادية الغربية يدعوان الى ضمان تلك المصالح. نذكر على سبيل المثال انهما معاً يؤكدان على الالتزام بالتعليمات الصحية. ولكن الاختلاف يظهر عندما يتعلق الامر بالشؤون المعنوية.

عندما تكون المصالح المادية هي التي تؤخذ بنظر الاعتبار وحدها، تظهر دائرة صغيرة من القيود حول الحريّة، ولكن اذا أضفنا اليها القيم المعنوية، تُضاف عند ذاك دائرة اخرى الى الدائرة الاولى؛ وتظهر دائرتان متداخلتان. وبالنتيجة تتسع دائرة القيود وتضيق دائرة الحريات. وهذا هو معنى قولنا بأنَّ الحرية التي يقرّها الدين لا

---

١. سورة النساء، الآيات ١٥٠ ـ ١٥١.

تماثل الحرية الغربية. اي بما اننا ملزمون برعاية المصالح المعنوية أيضاً فذلك يعني اننا لا نستطيع قبول التحلل كما يفعل الغربيون، ويجب علينا مراعاة مجموعة من القيم المتعلّقة بالروح وبالانسانية الواقعيّة وبالحياة الابدية. في حين تقول الثقافة الغربية ان هذه القيم لا تتعلق بالقوانين الاجتماعية، فالقوانين الحكومية تسري فقط على الشؤون المادية للمجتمع، أما ما وراء ذلك فيتعلّق بالاخلاق التي لا يربطها ايُّ رابط مع الحكومة والدولة. عندما يُقال بأنَّ مقدّسات الدين معرّضة للانتهاك لا يسع المسؤول الحكومي الا ان يقول بأنه لا علاقة لي بهذا الموضوع، وواجبي لا يتعدى ضمان المصالح المادية لحياة الناس. اما الدين فيتعلّق بعلماء الدين، وهم الذين يتولّون مهمة الحفاظ عليه. وهذه القضايا لا علاقة لها بالدولة. ولكن لو كانت الحكومة والدولة اسلامية فانَّ اهتمامه الأوّل يَنْصَبُّ على الدين ومن بعده على الدنيا.

وعلى هذا الاساس يتعين علينا ان نكون في غاية الدقّة عند التعاطي مع هاتين الثقافتين، ولنعلم بأننا حيثما نصاب بالوهن ونشعر بالضعف إزاء القيم الدينية فذلك يعني بأننا غدونا اكثر قرباً الى ثقافة الكفر ونسينا حقيقة الاسلام. هذه الثورة ليس غايتها ضمان المصالح المادية فقط، بل جاءت أساساً لاحياء الاسلام. فكل هؤلاء الشهداء وما بُذل من دماء وتضحيات انما كان في سبيل ان يبق الاسلام حيّاً، ولم تكن الغاية منه توفير الرفاه المادي والتنمية الاقتصادية والسياسية فحسب. فالشهداء بذلوا مهجهم في سبيل تنمية الثقافة الاسلامية. وعلى الدولة الاسلامية ان تهتم أوّلاً وقبل كل شيء بالاسلام والقيم الاسلامية. ونحن لا نبالي كثيراً بمن يسيئون تفسير الكلام وتقطيعه وتشويهه ويحرّفون الحقائق لمآرب شتّى.

نحن نريد أن يلتفت المسلمون الاعزاء ويعرفوا حدود الدين وأهمية القيم الدينية، ومدى التضحيات التي يجب ان تبذل في حفظها. ان ابناء شعبنا واعون بهذه الامور. ولكن واجب عالم الدين هو ان يَصرَخ ويحذّر فيما لو شعر بوجود مرضٍ معنوي على وشك الانتشار والاستفحال في اوصال المجتمع.

المحاضرة السابعة عشرة

علاقة الربوبية التشريعية بالحاكمية والتقنين

١ـ نبذة عن الموضوعات السابقة

في سياق بحثنا لموضوع النظرية السياسية الاسلامية قلنا في المحاضرات السابقة ان اسلامية أي نظام تتوقف على حركة مؤسساته صوب اهداف الاسلام وبالطريقة التي رسمها الاسلام. وعلى هذا الأساس فانَّ الحكومة الاسلامية هي الحكومة التي تسير سلطاتها التشريعية والقضائية والتنفيذية على منهج الاسلام، وبتعبير آخر ان تكون ذات صبغة إلهية واسلامية. وسلّطنا الاضواء أيضاً على المعنى المراد من إتصاف السلطات الثلاث بالصبغة الالهيّة. وبيّنا أيضاً بانَّ القوانين يجب أوّلاً ان تصبّ في مسير الأهداف الاسلامية وان لا تكون مغايرة للاحكام النازلة من الله مباشرة او المشرّعة من قِبل الرسول ﷺ وأوصيائه المعصومين عليهم السلام، وثانياً ان يكون منفّذ القانون بمعناه العام الذي يشمل السلطة القضائية أيضاً ممن جعلهم الله مباشرة في هذا المقام كالرسول ﷺ او يكون معيّناً من الله بالواسطة كالذين كانوا يعينون من قبل الرسول ﷺ والامام المعصوم عليه السلام، أو يُنصبون بشكل عام، وهذه هي نظرية ولاية الفقيه التي اشرنا اليها سابقاً بشكل إجمالي وعلى قدر المجال الذي توفّر لدينا.

٢ـ ضرورة تعيين الاصول الموضوعة

سبق ان قلنا في إثبات ان النظام الاجتماعي الصحيح والسليم يجب ان يتطابق مع

الصورة التي رسمناها آنفاً للحكومة، بأننا اذا اردنا اثبات هذه المسألة لمن يؤمنون بأصولنا الفقهية والعقائدية، فإننا نثبت ذلك لهم بالأدلة الشرعية وفي مقدّمة ذلك الآيات القرآنية. ولكن هناك من لا يؤمنون بالاسلام وبالاصول الاساسية التي ترتكز عليها هذه النظرية، فان اردنا اثبات هذه النظرية لهم لابد ابتداءً من الاشارة الى الاصول الموضوعة لهذا البحث واثباتها لهم. والمراد من الاصول الموضوعة مجموعة المسائل التي تبدأ بالبديهيات الاوليّة وتنتهي بهذه النظرية.

المطلعون على الحساب الاستدلالي أو طريقة اثبات القضايا الهندسية، يعلمون مثلاً ان البحوث الهندسية تبدأ على هذا المنوال وهو أنهم اول ما يطرحون قضية معينة بعنوان كونها اصلاً موضوعاً ويثبتون على اساسها القضية الثانية، وهكذا القضية الثانية بالنسبة الى القضية الثالثة وهكذا بالنسبة الى الثالثة والرابعة وهلمّ جرّا. فاذا اردنا اثبات القضية العشرين فلابد ان تكون القضية التاسعة عشرة قد أُثبتت من قبل. وهكذا يستلزم اثبات القضية التاسعة عشرة اثبات القضية السابقة لها.

وهنا يجب ان نلاحظ المخاطب الذي نريد اثبات قضية هندسية له، الى أي مدى هو مسلّم بصحّة القضايا السابقة لها لكي نتخذ منها اصولاً موضوعة ومنطلقاً للبحث، وإلا لو أردنا من اجل اثبات أيّة قضيّة تكرار القضايا السابقة لها، وان نبيّن أصولاً مثل تعريف الخط المستقيم بأقصر مسافة بين نقطتين، او تعريف الخطين المتوازيين بأنهما الخطّان اللذان لا يلتقيان مهما امتدّا، عند بحثنا لكل قضية، فلن يصل الدور الى بحث جديد وانّما نبقى ندور ونكرر البحوث السابقة. ولهذا السبب فنحن عندما نريد اثبات قضية عقلانية يجب ان نشير الى أصولها الموضوعة ونؤكّد ان هذه الاصول الموضوعة يتمّ اثباتها في علم آخر او في بحث آخر. نذكر مثلاً اننا عندما نقول بأنَّ القانون يجب ان يكون قانوناً إلهياً، لابد واننا قد اثبتنا مسبقاً وجود الله. ولهذا السبب اذا قال قائل بأنه لا يؤمن بوجود الله، يجب ان ندخل معه في بحث

كلامي لنثبت له وجود الله، وانه واحد، وله حق الربوبية، لكي نكون قادرين ـ عند بحثنا لموضوع الحكومة ـ على اثبات وجوب انتساب الحكومة الى الله.

وعلى هذا الاساس، اذا اردنا البدء من الاصول الاولية فانّ البحوث تتكرّر وتغدو مملّة. ولهذا السبب نجد أنفسنا مضطرّين للاكتفاء بطرح أقرب أصول مقبولة، وايكال البحوث الأبعد الى العلم المرتبط بها. وهذا لا يعني طبعاً أننا عندما نبدأ من الأصل العاشر في قضية هندسية، لا نستطيع اثبات القضايا السابقة عليها، وانّما نحن قد أثبتناها مسبقاً وتوصّلنا الى النتائج اللاحقة على اساس تلك الاصول التي تم اثباتها.

وقد جئنا على بيان هذه النقطة انطلاقاً مما يُتناقل هنا وهناك من اقوال تفيد اننا نعرض هذه الموضوعات بناءً على الاصول التي نتبنّاها نحن، بينما لا يقرّها غيرنا. وانطلاقاً من هذا التصوّر نقول بأنَّ المقابل لابد ان يكون متفقاً معنا في عدّة اصول وعدّة قضايا ليتسنّى على اساسها اثبات قضايا اخرى. وان كان لا يتّفق معنا على الاصول التمهيدية، يجب ان نعود الى الوراء ونثبت تلك المقدّمات في علم آخر.

أودُّ الاشارة الى ان البعض اعترض على طريقة تعريفنا للثقافة الغربية عندما قلنا بانها ترتكز على مذهب اصالة الإنسان وعلى الليبرالية ووصفناها بأنها ثقافة إلحادية، في حين ان هناك اناساً كثيرين في البلدان الغربية يؤمنون بالله. وأؤكد هنا بأني ذكرت كراراً ومراراً ان من يذكرون ثقافة الغرب لا يقصدون به الغرب الجغرافي، ولا المقصود بأنَّ كل من يسكنون الغرب يفكّرون بهذه الطريقة. ولابد طبعاً ان يوجد هناك اناس متديّنون ومتمسّكون بالقيم الاخلاقية، ونحن نحترمهم. الا ان الشائع في المجتمعات الغربية قائم على هذه الاصول. وهم احياناً لا يبنون ثقافتهم على هذه الاصول عن وعي، أي انهم لا يعون طبيعة المنطق الذي يتحدثون على أساسه. وأما ذو الاستدلال والرأي والنظر فيفهمون أسس هذا النمط من التفكير. وكذلك اشرنا في الموضوعات السابقة الى ظاهرة الانتقائية، وقلنا بأن هناك من اتباع

المذاهب المختلفة من ينتقون عناصر من هنا ومن هناك ويضمّونها الى بعضها من غير ان يثبتوا مسبقاً الاسس الاستدلالية لكل واحد منها، واحياناً تغدو هذه العناصر غير متجانسة مع بعضها. وأرى لزاماً عليَّ ان اشير الى ان من يطّلِع على كل ما قلناه، لا تحصل له مثل هذه الاشكالات.

وعلى اية حال نورد في ما يلي الادلّة التي تثبت بأن النظام الذي يدعو إليه الاسلام يُمثل اكثر النظم عقلانية وحكمة. وننطلق طبعاً من التسليم بمبدأ وجود الله وصفاته. ثم نتدرّج على اساس ذلك لاثبات ما اردنا اثباته. واذا كان هناك من لا يؤمنون بالله أو لا يعتقدون ببعض صفاته فان عليهم ان يرجعوا الىٰ علم الكلام؛ لأن بحثنا الحالي ليس كلامياً وانّما يدور حول الفلسفة السياسية. وبطبيعة الحال لا نستطيع ان ندخل هنا في خِضمّ المواضيع الكلامية.

٣ـ الحاكمية الالهية والربوبية التشريعية

اشرنا في ما سبق الى ان النظام السياسي للحكومة الاسلامية يرتكز على أساس حاكمية الله. ويأتي منطلق هذه الرؤية في الحقيقة من الالتزام بالربوبية التشريعية لله. ولغرض تسليط الاضواء على هذا المعنى نذكّر بانَّ شعار الاسلام وكل الاديان السماوية هو التوحيد. كان شعار «لا إله الا الله» هو الشعار الأساسي للرسولﷺ وكل الاديان الاخرى كانت ترفع هذا الشعار، وان حصلت فيه تحريفات بشكل او بآخر.

هنا يتبادر الى الاذهان سؤال وهو: ما معنى لا اِله الا الله؟ يتصور البعض ان معنى التوحيد هو ان يعتقد الانسان بأنَّ خالق هذا العالم واحد. ولكن هل معنى التوحيد هو هذا فقط؟ أي لا خالق إلا الله. وهل التوحيد في الخلق هو الملاك الوحيد للتوحيد في الاسلام؟ قلنا في سلسلة الموضوعات التي طرحناها قبل عدّة سنوات في هذا المكان

تحت عنوان: «التوحيد في النظام العقائدي والنظام القيمي في الاسلام» بأنَّ حدّ نصاب التوحيد ليس مجرّد الاعتقاد بوحدة خالق الكون. والتوحيد المقبول في الاسلام لا ينحصر في هذا المعنى. انّ مشركي مكّة كانوا يعتقدون أيضاً بالتوحيد في الخالقية. كما اشار الله تعالى الى هذا المعنى في الآية الكريمة:

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماوٰاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ...».[١]

ومع ان الشيطان كانَ هو الآخر يعتقد بوجود الله ويؤمن بالتوحيد في الخالقية الا ان الله اعتبره في عداد الكافرين.[٢] وكما يستشف من حوار ابليس مع الله في ضوء ما جاء في القرآن الكريم، انه كان يؤمن بالتوحيد في الخالقية وفي الربوبية التكوينية، وكان يؤمن أيضاً بالمعاد وبالقيامة:

«قٰالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قٰالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ * قٰالَ رَبِّ بِمٰا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ».[٣]

اذاً كان الشيطان يؤمن بالتوحيد في الخالقية والربوبية التكوينية لله، وكان يؤمن أيضاً بالمعاد، وهنا يجب ان نرى ما السبب الذي أوجب كفره. اذا اردنا معرفة سبب كفر الشيطان، لابد ابتداءً من معرفة نصاب التوحيد في الاسلام؛ اي ان نعرف اول مرتبة يعتبر فيها الانسان موحّداً حسب وجهة النظر الاسلامية. تلك المرتبة هي الاعتقاد بوحدة الخالق ووحدة الرب التكويني والرب التشريعي ووحدة المعبود. ومعنى هذا ان يؤمن بوحدة الخالق ويؤمن أيضاً بربوبيّته وسيادته على هذا الكون وتشريعه لاحكامه وقوانينه، وفضلاً عن ذلك ان يؤمن بالتوحيد في الالوهية والعبودية وان الله وحده هو الجدير بالعبادة.

بعد اتّضاح حدّ نصاب التوحيد نفهم ان سبب كفر الشيطان كان انكاره الربوبية التشريعية وليس انكاره الربوبية التكوينية.

---

١. سورة لقمان، الآية ٢٥.
٢. سورة البقرة، الآية ٣٤.
٣. سورة الحجر، الآيات ٣٦ ـ ٣٩.

ومما أمر به الله رسوله انّه إذا دعا أهل الكتاب أنْ يحاججهم بالعقيدة المشتركة بينه وبينهم، ألا وهي الايمان بوحدانية الله وعبادته. ثم يورد القرآن جملة مفادها انه نهى أهل الكتاب عن الاعتقاد بالربوبية التشريعية لغير الله، والواقع ان هذا الاعتقاد الاخير هو الذي ادّى بهم الى الكفر:

«قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلىٰ كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاٰ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاٰ يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ...».[1]

جاء في بعض الروايات التي وردت في تفسير هذه الآية ان اهل الكتاب لم يتّخذوا بشراً مثلهم أرباباً لهم، وانّما اتخذوا من احبارهم ورهبانهم بمثابة أرباب تشريعيين واعتبروا حكمهم كحكم الله. وقد عبّر القرآن عن الطاعة المطلقة للاحبار والرهبان باتخاذ الارباب. «وَلاٰ يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ...» اي لا تطيعوا شخصيّاتكم الكبيرة طاعة عمياء، فهذا نوع من الشرك. بيد ان هذا الشرك ليس من نمط الشرك في الخالقية والربوبية التكوينية، ولا هو شرك في العبودية والالوهية؛ لأنهم ما كانوا يعبدون احبارهم ورهبانهم، وانما هو شرك في الربوبية التشريعية. اي انهم كانوا يعتقدون بوجود مشرِّعين آخرين الى جانب الله. اذ كانوا يقولون بانَّ هنالك اشخاصاً آخرين ـ ومنهم نحن ـ يحق لهم تشريع القوانين. اي ليس حكم الله هو المعتبر فقط وتجب طاعته في كل ما يأمر به. كما في حالة ابليس حين انكر الربوبية التشريعية لله، حيث قال «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» لا ينبغي ان اسجد لآدم. فمع ان الله تعالى أمره بالسجود لآدم الا انّه قال: لا أسجد له فانا خير منه. ومعنى هذا الكلام ان حكم الله لم يجد موضع قبول عند الشيطان. وبعبارة أُخرى إنّه لم يعتبر حق الحاكمية أمراً خاصاً بالله وحده. وكان هذا هو سبب كفر إبليس. وإلا فكما قلنا انه لم ينكر الالوهية والربوبية والمعاد. وانّما منشأ كفر ابليس انكاره لحاكمية الله المطلقة. وهذا هو الكفر

---

١. سورة آل عمران، الآية ٦٤.

الذي ينسبه الاسلام الى بعض اهل الكتاب ويدعوهم الى تركه والعودة الى التوحيد. وهذا هو الشرك التشريعي، كما قال القرآن الكريم:

«اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَرُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَما أُمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدُوا إلٰهاً واحِداً...».[١]

انهم لم يسجدوا لكبارهم قط، ولم يعبدوهم وانّما المراد من اتخاذهم أرباباً هو انهم اطاعوهم طاعة عمياء، والواقع انهم لم يعتبروا التشريع من حق الله وحده.

٤ـ مفهوم التوحيد الخالص

وعلى هذا الاساس فالتوحيد الخالص هو التوحيد الذي لا يمازجه شيء من ألوان الشرك هذه؛ لا شرك ابليس ولا شرك اهل الكتاب. حد نصاب التوحيد في الاسلام اضافة الى الايمان بوحدانية الخالق وتوحيده في الربوبية التكوينيّة وفي العبودية، هو توحيده في الربوبية التشريعية أيضاً. تؤلف هذه العناصر الاربعة اركانَ التوحيد في الاسلام حيث إن نُقصان أيّ واحد منها يعدُّ نقصاً في التوحيد الحقيقي. فان كان هناك من يعتقد بوجود خالق مع الله او ان هناك ربّاً تكوينيّاً آخر يدبّر شؤون العالم بشكل مستقل، او له حق الحاكمية أو حق العبودية، فهو خارج من توحيد الاسلام. اذاً التوحيد في الربوبية التشريعية احد اركان التوحيد في الاسلام وبدونه لا يتحقق التوحيد الذي ينشده الاسلام. من المحتمل ان يؤدي الشخص الشهادتين في الظاهر او حتى انه يكون محكوماً بالطهارة. غير ان هذا يمثل الاحكام الظاهرية، ويتوقف أثر ذلك عند هذا الحد بحيث يعتبر في هذا العالم في عداد المسلمين.

لو كتبوا في الرسائل العملية بأنَّ من ينطق بالشهادتين فهو مسلم ويحكم بطهارته، ويحل الزواج منه، ويجوز أكل ذبيحته. فهذا لا يعني ان كل من نطق بالشهادتين

---

١. سورة التوبة، الآية ٣١.

سيدخل الجنّة وينجو من النار. وانّما اضافة الى ذلك، يجب عليه قبول ضروريات الدين والالتزام بها. والا فان القضية لا تنتهي عند النطق بالشهادتين. هل من ينكر المعاد مسلم؟ وهل من ينكر الصلاة والزكاة مسلم؟ اذاً النطق بالشهادتين امارة على اعتقاده بما انزل الله، وهو يعتبر مسلماً في الظاهر. ولكن لو كان لا يؤمن بالله قلباً أو لا يعتقد بالمعاد، او لا يؤمن في باطنه بضروريات الاسلام، فهو في حقيقة أمره كافر وان كان في الظاهر يعتبر مسلماً وتجري عليه احكام الاسلام.

اذاً الاسلام الظاهري شيء، والايمان الحقيقي الذي يوجب النجاة من عذاب الآخرة شيء آخر. عندما يقال بأنَّ احد ملاكات التوحيد هو التوحيد في الربوبية التشريعية، فالمراد هو ذلك التوحيد الذي يوجب السعادة الاخروية والنجاة من العذاب الابدي، والا فالنطق بالشهادتين كافٍ لاثبات الاحكام الظاهرية.

٥ـ المراجع ذات الصلاحية للتشريع والحاكمية في الاسلام

اذاً ينبغي القول في ضوء الرؤية الاسلامية والربوبية التشريعية بانَّ المشرع أساساً هو الله ولا يحق لاحد ان يتولى مهمة التشريع الى جانب الله. والسؤال الذي يتبادر الى الاذهان هنا هو: هل انّ أي نوع آخر من التشريع ليس مشروعاً؟ سبقت الاجابة عن هذا السؤال بأنَّ هناك من يحق لهم التشريع وسنُّ القوانين باذن الله في طول التشريع الالهي وليس في عرضه، ويكون مثل هذا القانون معتبراً وواجب التنفيذ فيما اذا كان باذن الله:

«وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذا حَلالٌ وَهٰذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ».[١]

اذاً لا ينبغي تحليل الاشياء وتحريمها اعتباطاً؛ لأن الحرام والحلال غير خاضعين

١. سورة النحل، الآية ١١٦.

للآراء والاذواق. وهذا العمل نوع من الشرك. ويجب ان يكون ذلك وفقاً لحكم الله. قال تعالى في آية اخرى من كتابه الكريم:

«قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ».[١]

أجل ان الله عز وجل هو الذي أذن لرسوله بالتشريع والأمر والنهي:

«**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**».[٢] وقال أيضاً: «**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ**».[٣]

ومن الطبيعي ان الرسول لا يتصرف من تلقاء نفسه وانما على أساس الالهام والوحي الرباني. وفي الاحيان التي لم تنزل فيها آية كان يتوصل الى ادراك ارادة الله التشريعية بإلهامٍ إلهي وبوحي غير قرآني. «وَمٰا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ * إِنْ هُوَ إِلاّٰ وَحْيٌ يُوحىٰ».[٤]

وعلى هذا الاساس إذا كان هناك مَن أذن له الله في تشريع القوانين، يغدو القانون الذي يشرّعه معتبراً وواجب التنفيذ. ويعتقد الشيعة بانَّ مثل هذا الإذن الذي مُنِح للرسول، مُنح للائمة المعصومين أيضاً. والأدلة الواضحة على هذا الاعتقاد موجودة في علم الكلام، وأحد هذه الأدلة هو حديث الثقلين الذي جعل الأئمة الاطهار عليهم السلام عِدل القرآن: «**اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسّكتم بهما لن تضلوا بعدي، كتاب الله وعترتي**».

لسنا هنا بصدد عرض واثبات معتقدات الشيعة. وانّما اشير اشارة فقط الى ان من يؤمنون بهذا المبدأ المتسالم عليه عند الشيعة يقرون بأنَّ الأئمة المعصومين أيضاً ـ اضافة الى الرسول الكريم صلى الله عليه وآله ـ لهم مثل هذا الإذن، هذا في مقابل القائلين بانَّ الرسول فقط معصوم وواجب الطاعة. غير ان هذا الاختلاف في وجهات النظر ليس له تأثير كبير على بحثنا الحالي. فلو اننا كنا نعيش في عهد الرسول صلى الله عليه وآله ونفترض بأنّه

١. سورة يونس، الآية ٥٩.
٢. سورة النساء، الآية ٥٩.
٣. سورة النساء، الآية ٨٠.
٤. سورة النجم: الآيتان ٣ ـ ٤.

عيَّن والياً على احدى المدن وأمرنا بطاعته، فهل طاعة ذلك الوالي واجبة في ضوء طاعة الرسول أم لا؟ وهل تتعارض طاعته مع طاعة الرسول وطاعة الله وحاكمية الله؟ الجواب سلبي طبعاً؛ لأن هذا الوالي مندوب ومبعوث لرسول معيّن من قبل الله.

اعتقادنا هو ان الأئمة المعصومين عليهم السلام كانت لهم مثل هذه الصلاحية أيضاً. وهم بدورهم عيّنوا لزماننا الحالي افراداً بصفاتهم النوعيّة لا بأشخاصهم، وهذا الفرد الذي يعتبر أصلح الناس واشبههم بالمعصومين مأذون له من قبلهم بالحاكمية. سواء ثبت هذا الاعتقاد بمقبولة عمر بن حنظلة او بمرفوعة أبي خديجة وسائر الروايات الاخرى، أم ثبت بالأدلة العقلية التي اثبتها الفقهاء بصيغ شتّى.

اذاً اصل النظرية هو مثلما ان الرسول الكريم صلى الله عليه وآله كان في حياته يعيّن والياً على منطقة من بلاد المسلمين، وكانت طاعته واجبة على أهالي تلك المنطقة، او كما كان أمير المؤمنين عليه السلام في عهد خلافته يعيّن عمالاً وولاة في الولايات الاسلامية كالبحرين والاهواز ومصر والبلدان الاخرى، وكان طاعتهم واجبة على أهالي تلك البلاد، يؤذن في زمن الغيبة لمن يملكون الأهلية والقدرة في الفقاهة والسياسة ـ مثل مالك الاشتر ـ لقيادة وادارة المجتمع الاسلامي، يؤذن لهم في الحكومة على اساس أدلة ولاية الفقيه، وطاعتهم واجبة علينا، وهذا لا يتنافى مع الربوبية التشريعية لله تعالى، بل ان حاكميتهم شأن من شؤون الربوبية الالهية؛ انطلاقاً من ان الله تعالى امر رسوله، والرسول امر ذلك الوالي، او أذِنَ الامام المعصوم لنائبه الخاص او العام فتصبح طاعة هؤلاء واجبة علينا. وبعبارة اخرى طاعة الوالي هي طاعة للرسول وطاعة لله. ومعصية أمر ذلك الوالي معصية للرسول صلى الله عليه وآله، ومعصية الرسول هي معصية لله.

وكذلك طاعة الولي الفقيه بمثابة الطاعة للامام المعصوم والطاعة للرسول وبالنتيجة هي طاعة لله، ومعصيته معصية للامام المعصوم وبالنتيجة فهي معصية لله. جاء بيان هذا المعنى بوضوح في مقبولة عمر بن حنظلة، حيث قال الامام الصادق عليه السلام:

«ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً. فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانّما استخفَّ بحكم الله وعلينا ردَّ والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حد الشرك بالله».[١]

وقد قال الامام «على حد الشرك» لأن الشرك في مقابل التوحيد، وأحد اركان التوحيد هو التوحيد في الربوبية التشريعية. فان نحن قبلنا حاكمية الله، وفي ضوئها حاكمية الرسولﷺ والامامؑ، ومن يعيّنون من قبل الله والامام، نكون فقد قبلنا التوحيد في الربوبية التشريعية. واذا نحن رددناها فقد ابتلينا بالشرك في الربوبية التشريعية. اذاً المراد من «الراد عليهم» هو لو ان احداً رد على الفقهاء المأذون لهم بالحكومة على الناس، فكأنّما رد على الأئمة. اي لو قال احد بانّه لا يقبل ولاية الفقيه فكأنه يقول بانني لا أقبل الامام المعصوم. ومن لا يقبل الامام فكأنّما اشرك بالله بنوع من الشرك؛ لأنه انكر شأناً من الربوبية التشريعية لله. وهذا طبعاً شرك معنوي وباطني ولا يوجب نجاسة الشخص.

وهكذا ثبت لدينا بأنَّ من يؤمن بأن الحاكمية أصالةً لله، يجب ان يؤمن في المرتبة التالية لها بأنّها خاصّة لرسول اللهﷺ. وفي ظل حاكمية الله تتحقق حاكمية الرسول وحاكمية الأئمة ونوابهم وتكتسب مشروعيّتها. ولكن لو اعتبرنا مشروعية الحاكمية آتية عن طريق آخر فهذا يعتبر نوعاً من الشرك في الحاكمية. وعلى هذا الاساس فان الدليل العقلي على ان النظام الاسلامي يجب ان يقوم على اساس الاحكام الالهية وبيد حاكم مأذون له من الله، هو الربوبية التشريعية الالهية. ونحن لو عرفنا التوحيد حق معرفته لوصلنا الى هذه النتيجة ذاتها. واذا كان هناك من ينكرون هذه النتيجة فلابد من وجود ضعف في اصل اعتقادهم، وتوحيدهم غير خالص وانما يخالطه الشرك.

---

١. الكافي، ج ١، ص ٦٧.

قد يسأل سائل: ما الداعي الذي يدعو الى وجوب ان تكون القوانين الهية؟ واذا كان هناك من لا يؤمنون بالله وبقوانينه، وبادروا هم الى سن القوانين وتنفيذها، فهل ان المجتمع لايصلح بذلك؟ ولماذا نجحت مجتمعات في العالم بتنظيم حياتها دون الخضوع لقانون الله؟ هذه الشبهة يثيرها الكثير من المتغرّبين الذين يقولون ما هـي الضرورة الداعية الى وجوب ان تكون الاحكام من قبل الله؟ فـهؤلاء يـعتقدون بأنَّ النـاس قادرون بعقولهم على وضع القوانين وتنفيذها من غير ان تحصل ايّة مشكلة.

٦ـ الادلة على ان المشرّع هو الله وحده

لتسليط الاضواء على جواب هذه الشبهة ينبغي الالتفات الى ان الانسان كيان واحد غير انه ذو ابعاد ومكوّنات متعددة ومتداخلة مع بـعضها. فـالانسان ليس ذا بـعد اقتصادي فقط لكي تنتظم اموره بمجرّد ان يوضع قـانون اقـتصادي يـعالج الوضـع الاقتصادي في المجتمع. وانما بُعده الاقتصادي متشابك مع شأنـه السـياسي، وشأنـه السياسي مترابط مع احكامه المدنية والاجتماعية. واحكـامه المـدنية مـتداخـلة مـع احكامه الجزائية، وكل هذه الامور مترابطة مع الاحكام الدولية. وجميع هذه الجوانب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً مع البعد المعنوي، والروحي والاخلاقي للانسان. الانسـان لا يتألّف من عشرة كيانات، وليس له عشرة ارواح. وانّما له روح الهي واحد ذو أبعاد شتّى وشؤون متباينة، ولكنها مترابطة بعضها مع بعض. اذاً لو حصل نقص في أحد أبعاده، فهو يترك تأثيره في الأبعاد الاخرى.

الله الذي خلق الانسان وجعل له حياة اجتماعية، أودع في فطرته عناصر كـفيلة بتنظيم حياته الاجتماعية بحيث تجعله مـيّالاً بشكـل فـطري وطـبيعي الى الحـياة الاجتماعية. وعلى هذا الاساس، كانت لله غاية من خلق الانسان وهي ان يبلغ في ظل الحياة الاجتماعية كماله الانساني وان تكون كل أبعاد وجوده مسخّرة لبعده الروحي

والمعنوي، ويسير على منهج التكامل، ليصل في غاية المطاف الى الكمال المطلوب: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ».[١]

ويجب ان يتحقق ما سبق ذكره في ظل العبادة التي ترتبط بعرى لا تنفصم مع التوحيد والربوبية. وبغير ذلك لا يحصل الكمال الانساني. من الممكن طبعاً في غير هذه الصورة ان يتحقق النظم ظاهرياً في المجتمع، وهو موضع تأمّل طبعاً نظير النظم الموجود في الدول التي تُعتبر امريكا رمزاً لها. والذي يلاحظ هو ان جميع المدارس الإعدادية في امريكا، التي تعتبر قدوة لبلدان العالم المتحضّرة، يجب ان يكون فيها شرطة مجهّزون بالسلاح، وعلى الرغم من ذلك تقع فيها يومياً جرائم قتل وجنايات. هذا هو النظم الذي اوجده البشر. وهكذا الحال في سائر المفاسد والجرائم التي تقشعرّ لها الابدان.

وحتى لو فرضنا ان النظم ساد المجتمع، من غير تطبيق الاحكام الالهية وبدون الاهتمام بالبُعد المعنوي للانسان، فانه يبقى الهدف النهائي من حياته بعيداً عن التحقق. وهل حياة الانسان تجري على وتيرة حياة الارضة؟ أم المجتمع البشري شبيه بخلية النحل التي تستقر امورها بالنظم الظاهري؟ كل ما نلاحظه من نُظُم وتطور وعلوم وصناعة وتقنيّة ليس سوى مقدّمة لكي تتسامى روح الانسان وتقترب الى الله. ومَن الذي يعرف هذه العلاقات حق معرفتها؟ ومَن الذي يستطيع ان يحدد ما هو نوع الطعام الذي يتناوله الانسان، وطبيعة الحياة التي يعيشها مما يكون له تأثير في قربه الى الله؟ ومَن الذي يستطيع ان يجزم هل تناول لحم الخنزير وشرب الخمر يؤثران في سعادتنا أم لا؟ فاطباء العالم مهما تقدّموا في علم الطب فانّهم يتوصلون الى ان الاسراف في تناول المشروبات الكحولية يضر بخلايا الدماغ، غير انّهم لا يعلمون هل هذا يضر بسعادته النهائية أم لا؛ وذلك لأنّهم ليست لديهم تجربة في هذا المجال، بل ان مثل هذه القضية غير خاضعة للتجربة اساساً.

---

١. سورة الذاريات، الآية ٥٦.

يجب تنظيم قوانين حياة الانسان بشكل يؤمّن كل ابعاد حياته، ولا تكتفي بصحته الجسمية وتحسين وضعه الاقتصادي والسياسي، ولا ينبغي ان تنظر الى هذه الامور بمعزل عن بقيّة الأبعاد، بل تربط جميع الابعاد مع بعضها في نظام منسجم ومتناسق. وليس لدى احد مثل هذه المعرفة الشاملة لايجاد ترابط بين هذه الابعاد وتوجيهها نحو الكمال النهائي إلّا الله. ومن هنا فانَّ الله هو الذي يجب ان يشرع القانون. وفضلاً عن ذلك من هو المشرّع الذي يستطيع تنزيه ذاته عن الميل نحو مصالحه الذاتية اثناء تشريع القوانين؟ من الطبيعي ان كل من يملك مقاليد السلطة يحاول تشريع وتطبيق قوانين تخدم مصلحته. نذكر على سبيل المثال ان اية حكومة تستولي على السلطة في البلدان الاسلامية تسارع الى اصدار قرارات وتعميمات جديدة تصبّ غالباً في مصلحة الفئة المتسلّطة. ولا فرق في ذلك بين اليمين واليسار. فهذه الصفة مما جُبِل عليه الانسان. ومن الطبيعي انه ليس كل الناس معصومين.

يمكن ان يتجرّد مِن هذه الميول الفردية والفئوية من ليس له مصلحة فيها، وهو الله عز وجل. وكل من يسن قانوناً يحتمل ان يكون لصالحه أو بضرره، ولكن قوانين الله لا ضرر ولا نفع له فيها، وهو يأخذ بنظر الاعتبار مصالح الناس ومضارّهم فقط. اذاً هناك علمه المطلق من جهة، وهناك من جهة اخرى تجرّده عن المصالح الذاتية في تشريعه للقوانين، وفضلاً عن كل ذلك، له على الناس حق الربوبية. واذا رغب الانسان في بلوغ الكمال يتحتّم عليه أداء حق الربوبية الالهية. وهذا موضوع آخر يستلزم مزيداً من البحث، ولا يمكن الدخول في تفاصيله في هذه الفرصة القصيرة.

للناس على بعضهم حقوق وهم يعرفون الحقوق العرضيّة كحق الفلّاح على العامل، وحق العامل على الفلّاح، او حق الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي. والناس يعرفون هذه الحقوق. ولكن هل يعرفون حق الله على الناس، وهل يعرفون كيفية ادائه؟ أساس الرؤية الاسلامية هو ان حق الله علىٰ رأس كل الحقوق، ومن هنا يجب ابتداءً اداؤه لكي تتبلور حقوق الناس في ضوئه.

اذاً هل يمكن في القوانين الوضعية مراعاة حقوق الناس دون اخذ حق الله في الحسبان؟ ولو لم يؤخذ حق الله بنظر الاعتبار، ألا يعدّ ذلك ظلماً وجحوداً لحق الله؟ أو يمكن من خلال هذا الجحود بلوغ الكمال الانساني؟ وأي جحود اكبر من جحود الله الذي تصفه الآية الكريمة: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ».[١]

وعلى هذا الاساس فنحن نقترف اثماً عظيماً فيما لو لم نأخذ حق الله بنظر الاعتبار. فكيف يمكننا عندها مراعاة العدالة فيما يخص الآخرين؟ وكيف يكون الانسان عادلاً وهو يظلم خالقه؟ وكما ذكرنا ان من انواع الشرك الاعتقاد بحق التشريع لغير الله.

اذاً انطلاقاً من كون الله عارفاً بمصالحنا، وانطلاقاً من انعدام مصلحته الذاتية في التشريع، وبما ان له حق الربوبية التشريعية على الانسان، يتعيّن بالدرجة الاولى رعاية قانون الله، ومن بعدها رعاية مقرّرات المأذون لهم من الله، في الحدود التي أذِنَ لهم فيها طبعاً، لكي لا تشمل الانسان الآية التالية:

«قُلْ أَ رَأَيْتُمْ ما أَنْزَلَ اللهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَراماً وَحَلالاً قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ».[٢]

وقال تعالى في آية اخرى:

«وَلا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هذا حَلالٌ وَهذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ».[٣]

وعلى هذا الأساس يجب اولاً الاهتمام بقانون الله حرصاً على اداء حق ربوبيّته التشريعية، ثم ينبغي من بعد ذلك النظر الى من خوّلهم تشريع القوانين، والى من فوّض اليهم مهمة تنفيذها؛ لأنه ان لم يكن تنفيذ القوانين بأمره أيضاً فهذا يعدّ تصرفاً بشؤون العباد بدون إذن مولاهم. وحتى التصرّف بالذات غير جائز في الرؤية الالهية

١. سورة لقمان، الآية ١٣.
٢. سورة يونس، الآية ٥٩.
٣. سورة النحل، الآية ١١٦.

ان كان خلافاً لما فيه مرضاة الله، فما بالك بالتصرف بالغير. وبناءً على هذه الرؤية لا يحق للانسان ان ينتحر. من الممكن ان يُقال في النظام الليبرالي الغربي بحق الانسان في الانتحار لأنه هو المالك لذاته، لكن هذا غير جائز في النظام الالهـي. والانسان غير مالك لذاته وانما تعود مالكيته لله. اذاً لا يحق له الانتحار؛ لأن الله لم يأذن له بذلك. والروح التي وهبها له ربّه يعود أمرها الى الرب نفسه وليس لأحد غيره؛ إذاً من لا يحق له إهلاك نفسه، كيف يمكنه ان يأذن لغيره بإهلاكها؟

الشخص الذي لا يحق له ان يقطع يده أو يفقأ عينه؛ لأنَّ الله هو المالك الحقيقي لهما وهو لم يأذن له بفعل ذلك، فكيف يأذن لغيره بقطع يد سارق او سجن شخص؟ لا يحق لأحد ذلك؛ لأن الآخرين عباد الله ولا يمكن التصرّف بهم من دون اذنه. وهكذا يتّضح ان إذن الله معتبر في تشريع القوانين وفي تنفيذها. وخلاصة الكـلام هـي ان نظرية الاسلام السياسية في هذا المجال تقوم على ان الربوبية التشريعية الالهية ركن من اركان التوحيد. واذا لم يلتزم احد بهذا الركن يكون قد كفر ككفر إبليس.

المحاضرة الثامنة عشرة

شروط التشريع ومكانته في الاسلام

١ـ لمحة على الموضوعات السابقة

ذكرنا في المحاضرات السابقة بأنَّ بحث النظرية السياسية الاسلامية يستلزم الاجابة عن سؤالين: السؤال الاول: ما هي ضَرورة القانون لادارة شؤون المجتمع؟ والسؤال الثاني: ما هو القانون المطلوب وما الهدف من تشريعه وتطبيقه على المجتمع؟ بيّنّا عند الاجابة عن السؤال الأوّل ان هنالك رأياً متّفقاً عليه تقريباً بين عقلاء العالم وهو أنه اضافة الى القوانين الاخلاقية تكون القوانين الحكومية ضرورية للمجتمع. اما بالنسبة الى الجواب عن السؤال الثاني الذي يتناول الاستفسار عن الغاية من وجود القانون فهناك آراء مختلفة في هذا المجال، منها ان الغاية من وجود القانون بسط النظم في المجتمع. وهناك رأي آخر يقول بان الغاية منه تطبيق العدالة الاجتماعية. واخيراً طرَح المذهب الليبرالي ان مهمة القانون هي صيانة الحريات الفردية. أي ان الاصالة في حياة الناس هي ان يفعل كل واحد منهم ما يشاء. ولكن نظراً الى ما يقع من تعارض بين المصالح على الصعيد العملي بحيث ان البعض لا يستطيع ممارسة حريته بسبب سلوك الآخرين فقد وضع القانون من اجل ضمان حريات الافراد والحيلولة دون وقوع تعارض بينها.

اشير عند بحث الموضوعات الآنف ذكرها الى ان النظرية السياسية الاسلامية

تذهب الى القول بأنَّ حفظ النظم والأمن وتحقيق العدالة وما شابه ذلك ليست الا اهدافاً متوسطة، والتشريع الاسلامي يهدف الى غاية أسمى من كل ذلك ويمكن تلخيصها في جملة واحدة وهي ان الهدف من القانون هو المحافظة على المصالح المادية والمعنوية للناس. ولا شك في ان المصالح المعنوية اكثر اهمية من المصالح المادّية، ويتعيّن ان يكون القانون على نحو يوفّر الاجواء الكفيلة بتكامل الانسان، وهو ما يمكن تلخيصه بالقرب الى الله، وتنقية الوسط الاجتماعي من كل ما يحول دون حركة الانسان نحو الله. ويمكن القول بشكل عام ان هدف القانون هو المحافظة على المصالح المادية والمعنوية لجميع الناس.

وطرحت على بساط البحث في أعقاب ذلك قضية اخرى وهي: من هو المشرّع؟ وفي هذا المجال توجد آراء متباينة ازاء هذا الموضوع. وعلى العموم هناك شرطان يتّفق عليهما فلاسفة السياسة والحقوق، وهما، اولاً: ان المشرّع يجب ان يكون عارفاً تماماً بهدف القانون، وثانياً: ان لا يضحّي بمصالح المجتمع في سبيل مصالحه الذاتية. هاذان الشرطان يتّفق عليهما الجميع بشكل أو بآخر. ورغم الاختلاف الموجود بشأن اهداف القانون، ولكن على كل حال، كل من يقول بأيّ هدف للقانون فانه يشترط اتّصاف المشرع بالمعرفة الوافية بأهداف ذلك القانون والسبل الموصلةِ إليها لكي يضمن تحقيق تلك الاهداف من خلال ما يسنّه من قوانين. وفضلاً عن ذلك يجب ان يكون المشرع على درجة من العلم بحيث يتسنّى له معرفة سبيل الوصول الى هدف القانون، ويسنّ القوانين على ذلك الاساس. ويجب ان يتصف أيضاً بالأهلية الاخلاقية لكي لا يضحّي بمصالح المجتمع في سبيل مصلحته الذاتية.

٢ـ شروط المشرّع منحصرة بالله

هنا يأخذ الاسلام الشرطين المذكورين بنظر الاعتبار، واضافة الى ذلك يقول بان

المشرع لابد وان يكون محيطاً بجميع مصالح الانسان المادية والمعنوية، وان لا يرجّح المصالح الفردية والفئوية على المصالح الاجتماعية. ويضيف الاسلام نقطة اخرى أيضاً وهي ان التشريع يحق أساساً لمن يستطيع أمر الناس ونهيهم. وحتى لو كان هناك من يدركون مصالح المجتمع ويستطيعون حقاً تقديم مصالح المجتمع على المصلحة الشخصية والفئوية يبقى التشريع ليس من حقّهم أصالة؛ لأن كل قانون يتضمن الأمر والنهي، وقد شرحنا في المحاضرة التي تحدّثنا فيها عن العلاقة بين الحق والتكليف بـانّ كـل قانون يتضمن الأمر والنهي إما بشكل صريح وإما بشكل ضمني والتزامي. فتارة ينهى القانون عن الاعتداء على اموال الغير، وهذا نهي صريح. أو قد يقول: احترموا اموال الآخرين. وهذا ايضاً أمر صريح. ولكن تارة اخرى لا يأتي منطوق القانون بصيغة الأمر والنهي، فقد يقول مثلاً: الحق ثابت لمثل هذا الشخص. ولكن معنى هذه العبارة هو ان الآخرين يجب عليهم رعاية هذا الحق. وهذا أمر يتضمّنه القانون. وكذا لا يجوز للآخرين التعدّي علىٰ هذا الحق، وهذا نهي يتضمّنه القانون.

اذاً يجب ان يكون للمشرّع حق الأمر والنهي للآخرين. وهذا الحق لله أصالة؛ كما أنّ الشرط الاول وهو ان المشرع يجب ان يكون الاكثر علماً ووعياً بمصالح الناس، موجود لدى الله على النحو الأكمل، على اعتبار انه يعرف مصالح عباده اكـثر مـن غيره. وكذا الشرط الثاني وهو ان المـشرّع يجب ان لا يقدّم المـصالح الفـردية عـلى المصالح الاجتماعية، فهو لا يوجد الا عند الله تعالى على النحو الاكمل؛ وذلك لأنـه ليست له أيّة مصلحة في سلوك عباده. فلو آمن كل الناس لمـا نفعوا الله شـيئاً، ولو كفروا جميعاً لما لحقه ضرر منهم. ولو التزم الناس كلهم بالقوانين لما عادوا عليه بمنفعة، ولو تمردوا جميعاً على القانون لما عاد عليه ضرر منهم. واما الشرط الثالث فـليس لأحد هذا الحق أصالة الا الله؛ وذلك لأن من يأمر الناس وينهاهم يجب ان يكون ذا حق عليهم. بينما ليس للناس حق على غيرهم. الناس كلهم سواسية عـند الله، والله

تعالىٰ هو مالكهم جميعاً، وهم وكل ما لديهم ملك له، وهو صاحب حق الامر والنهي عليهم جميعاً.

وبعبارة اخرى يجب على الناس ان يعترفوا لله بحق الربوبية ويؤدوا هذا الحق. وتتجلّى الربوبية في مجالين: مجال التكوين؛ اي ان تدبير الكون أصالة لله، والاعتقاد بأنَّ الله جَعل في الكون قوانين تكوينية. فالشمس والقمر يدوران بأمره، والتغييرات التي تقع في الكون تجري بارادته. اذاً الرب التكويني لهذا العالم والمالك الحقيقي والمسير له هو الله تعالىٰ. ويجب الاعتقاد بأنَّ لله ربوبية تشريعية أيضاً. وقد تحدثنا في المحاضرة السابقة عن هذا الموضوع وقلنا بأن الربوبية التشريعية لله، والتوحيد في الربوبية التشريعية يستلزم ان يأخذ الانسان الاحكام من الله فقط، ويأخذ منه القانون، وأمّا منفّذ القانون فهو ينفّذه باذن الله في المجتمع أيضاً.

٣ـ شبهة ضرورة تعدد المراجع القانونية

تثار في هذا المجال شبهات (أشرنا اليها في المحاضرات السابقة ولكن نظراً الى ما يتردد في المطبوعات أو في الكلمات او الندوات من امور تنمّ عن عدم الالتفات الى تلك البحوث او عدم هضمها جيّداً، لهذا رأينا من الافضل تسليط مزيد من الضوء على هذا الموضوع). إحدى الشبهات هي انكم تقولون بأنَّ القانون يجب ان يكون مصدره الله بناءً على ما يقتضيه التوحيد في الربوبية التشريعية، ولكن الملاحظ هو ان المجتمع يحتاج الى قوانين لم يشرّعها الله، ويبادر الناس الى سنّها، ولولاها لحصل إختلال في الحياة الاجتماعية، كما هو الحال في كثير من القوانين التي يسنها مجلس الشورى الاسلامي في مجتمعنا الاسلامي. هذه القوانين التي يحتاجها المجتمع لم تنزل من الله ولم يشرّعها الرسولﷺ. والمثال البارز الذي يلمسه الجميع في هذا المجال هو قوانين المرور التي لولاها لحصلت الكثير من حوادث السير، ولتعرّضت ارواح الناس للخطر وممتلكاتهم للتلف.

اذاً المجتمع بحاجة الى مثل هذه القوانين من جهة، ومن جهة اخرى لم يشرّع الله قوانين لهذه المجالات. فلا القرآن فيه قانون للسير، ولا في كلام الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام. فكيف تصرّون على أنَّ القوانين يجب ان تكون إلهية، وان الله هو الذي يجب ان يشرّع هذه القوانين؟ واذا كانت القوانين العادية التي يسنّها بنو الانسان معتبرة أيضاً، فذلك يستلزم ان يكون لدينا مرجعان للتشريع؛ احدهما الله، والآخر الناس. وهذا ما يستدعي ـ وفقاً لقولكم ـ الشرك في التشريع.

هذه شبهة جديرة بالاهتمام وقد طرحت بصور مختلفة. وقد جاء ردّها أيضاً ولكن من المؤسف ان الجواب لم يُفهم ولم يُهضم كما ينبغي.

٤ـ جواب الشبهة المذكورة

للرد على الشبهة المذكورة يجب الالتفات الى امرين: الأول هو أن للقانون اصطلاحات متعددة. فقد يراد من القانون تارة القواعد العامّة فقط من غير ان يشمل القوانين التفصيلية والتعليمات والتعميمات التنفيذية. وقد يتسع مصطلح القانون تارة اخرى حتى يشمل الكتاب الذي يعممه رئيس دائرةٍ ما على موظّفيه. ومثل هذا الاطلاق لا خطأ فيه.

وبعبارة اخرى للقانون اصطلاح عام واصطلاح خاص، وكلاهما صحيح. والامر الثاني هو ان في الاسلام قوانين ثابتة لا تتغير تبعاً لتغيّر الظروف والاحوال وانما هي ثابتة لجميع الناس في جميع العصور. وهناك قوانين متغيّرة خاضعة لظروف الزمان والمكان، ويجب على الفقهاء والمجتهدين وضع هذه المقررات المتغيّرة وصياغة قوانين تفصيلية، في ضوء الاصول العامّة التي رسمها الاسلام.

والذي نؤكده هو ان القوانين الثابتة تكون من قبل الله، وتتعيّن أيضاً أُطر عامة للقوانين المتغيّرة. وإلا فمن غير الممكن ان توضع جميع القوانين الثابتة والمتغيّرة دفعة

واحدة وبصياغة واحدة من قبل المشرّع وتُبلّغ للناس. فالقوانين المتغيّرة اللازمة لكل زمان ومكان لا نهاية لها ولا تكاد تُعد ولا تُحصى. والمقدرة الذهنية للانسان تعجز عن استيعاب جميع القوانين المتغيّرة التي تحتاجها الخليقة منذ نشأتها الى نهايتها اذن لا مفرّ من وضع كل قسم من هذه القوانين في زمانه الخاص به. فلو انهم قالوا في صدر الاسلام ـ حيث لم يكن للسيارات أي وجود ـ ان السائق يجب ان يقود سيّارته من جهة اليمين، لما فهم الناس معنى وجود مثل هذا القانون. ولهذا السبب يجب ان توضع القوانين في كل زمان وفقاً لمتطلباته وظروفه الخاصة. بيد ان هذه القوانين أُطراً مرسومة مسبقاً من قبل الله عز وجل، ويجب على من يشرّعون هذه القوانين مراعاة هذه الأُطر، وهناك أيضاً مجموعة من القيم التي يجب ان توضع نصب العين. ولا شك في ان هناك من يستطيعون النهوض بهذه المهمّة وهم أولئك الذين يفهمون تلك القوانين الثابتة وتلك الاطر العامّة افضل من غيرهم.

اذاً مقصودنا من القول بأنَّ القوانين يجب ان تكون إلهية ومن قبل الله هو القوانين الثابتة والدائمة، هذا أوّلاً، وأما ثانياً فهناك أطر عيّنها الله تعالى للقوانين المتغيّرة وهي عبارة عن ميزان لتعيين مدى صلاحية القوانين المتغيّرة. للقرآن في هذا المعنى بيان بليغ هذا نصّه:

«وَوَضَعَ الْمِيزٰانَ * أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزٰانِ».[١]

وهناك أمر آخرُ تؤكده الرؤية الالهية والتوحيدية وتتطلبه هو الامر الثالث الذي شرحناه في باب تشريع القوانين، وهو بما ان القانون يتضمن الأمر والنهي، فالذي يحق له تشريع القانون هو من يملك حق الأمر والنهي للناس، وهو الله. الناس لا يحق لهم ذاتياً الأمر والنهي فيما بينهم لكي يشرّعوا قانوناً ويطبّقوه. ولابد ان يكون إذنُ تشريع القانون صادراً من الله؛ لأنه يملك حق الامر والنهي أصالة، ويتعيّن ان يخوّل الآخرين مثل هذا الحق لكي تكتسب القوانين التي يشرّعونها، اعتبارها.

---

١. سورة الرحمن، الآيتان ٧ ـ ٨.

٥ـ الشبهة الثانية، عدم تأثير اذن الله في التشريع

الشبهة الثانية التي اثيرت في هذا المجال هي ان اعتبار اذن الله في التشريع ليس له تأثير يتعدّى الالفاظ. وهذا الشرط لا يؤدي الى ايجاد اي تغيير في واقع التشريع وهو مجرّد تلاعب بالالفاظ ليس إلّا. مثلاً يجتمع عدد من الاشخاص في مجلس الشورى الاسلامي ويناقشون ما هو القانون الذي تتطلبه حالة اجتماعية معيّنة متغيّرة في الوقت الحاضر، وفي ختام المطاف يشرّعون قانوناً معيّناً. فما هو الفارق هنا بين ان نقول بأنَّ الله قد اذن بذلك او لم يأذن. فهذا مجرّد لفظ نستخدمه وليس له أي تأثير عملي. اذاً ملاك اعتبار القانون هو ان يبحث مجموعة من المتخصصين المصالح والمفاسد، وبعد تعيين المصالح يشرعون قانوناً في ضوء ذلك. فما الفارق في ان يكون هذا القانون موضوعاً من قِبل من يُصطلح عليهم بأن لديهم اذناً بالتشريع، او من قِبل خبراء آخرين. وهذه الشبهة بحد ذاتها جديرة بالاهتمام أيضاً.

٦ـ جواب الشبهة الثانية

جواب هذه الشبهة هو ان الاذن الذي يحظى بالاعتبار هنا هو أمر اعتباري، فلو أن احداً خوّل آخر مهمة إنجاز عملٍ ما فانَّ ذلك لا يغيّر من واقع العمل شيئاً. ولكن هل تستقيم الحياة الاجتماعية للناس بدون وجود هذه الاعتبارات؟ لنفترض ان شخصاً أوقف سيارته في رحبةٍ ما، وطرأ لديكم أمر يستوجب ركوب تلك السيارة والذهاب بها لانجاز ذلك الامر، ثم اعادتها الى مكانها، هل يمكنكم ركوب تلك السيارة واستخدامها بدون اذن صاحبها؟ ولعلّه لو استأذنتموه فانه يأذن لكم، ولكن قبل حصولكم علىٰ اذنه أيحق لكم الجلوس فيها وتسلّم مقودها؟ من البديهي انه اذا أذن لكم، فانه يحق لكم استخدامها، ولكن لو انكم استخدمتموها قبل ان يأذن لكم فذلك يعني انكم ارتكبتم مخالفة قانونية، ويحق لذلك الشخص اقامة دعوى ضدّكم

واحالتكم الى المحكمة، والمحكمة تدينكم على هذا العمل طبعاً، لأن صاحب السيارة لم يأذن لكم باستخدامها.

ونأتي بمثال آخر ونفترض ان رجلاً وامرأة يريدان الزواج من بعضهما، ولنفترض ان كلّاً منهما يعرف الآخر منذ سنوات طويلة كأن يكونا قد عملا في دائرة واحدة، وكل واحد منهما يعرف صفات الآخر وطباعه، ويعرف عائلة الآخر معرفة جيّدة، وكل واحد منهما على درجة جيّدة من التديّن، وساهم الجميع في اعداد مقدّمات الزواج، الا ان علاقتهما تبقى غير مشروعة ما لم يبرم عقد الزواج، أو اية تقاليد معتبرة في اي عرف كان.

صحيح ان عقد الزواج ليس سوى لفظ يجري برضا الطرفين ولكنه لفظ تحل على أثره آلاف الحرمات، وتحرم آلاف الامور الحلال. والحياة الاجتماعية تخضع لهذه الاعتبارات، بل انها تكتسب قوامها بهذه الامور من الاذن والموافقة والامضاء او الرفض.

ونأتي بمثال آخر نفترض فيه ان شخصاً تقرر ان يُعيَّن بمنصب قائم مقام مدينتكم، ولكن لم يصل الى الآن قرار تعيينه، ولم يعقد لقاء التعارف بعد، هل يحق له الجلوس على طاولة القائم مقام ومزاولة مهامّه؟ من الطبيعي انه لا يحق له ذلك، ويطرده الموظفون ويقولون له بأن هذه طاولة القائم مقام! فلو قال لهم بأنّه من المقرر ان يصبح هو القائم مقام من بعد شهر، سيقولون له متى ما وصل قرار تعيينك ستكون انت القائم مقام. وان قال لهم بانه ليس هنالك فارق كبير بين الحالتين، ولم يبق سوى أن يوقّع الوزير وتصدر موافقته على تعييني في هذا المنصب. فسيقولون له: نعم ان التوقيع هو الدليل على اكتسابكم لهذا الاعتبار.

كل الامور الاجتماعية تكتسب صفتها الرسمية بتوقيع. وهكذا الحال بالنسبة الى التشريع أيضاً. فمادام التشريع حق الله، فانه لا تكتسب القوانين التي يضعها الآخرون طابعها الرسمي الا باذنه، والا فهي لا تكتسب اية مشروعية واعتبار:

«قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ».[١]

إن لم يكن الله قد أذِن لكم، فبأيّ حق تقولون هذا حلال وهذا حرام، او هذا العمل جائز وذلك غير جائز؟ هذا هو المعنى المراد من سن القوانين؛ اي الحكم بجواز عملٍ معيّن او عدم جوازه. وهو ما يسمّى بلغة الشرع بالحلال والحرام. فهل يمكنكم اصدار مثل هذه الاحكام ما لم يأذن الله لكم؟ يكمن الفارق بين مجلس الشورى الاسلامي وبين المجلس الوطني في النظام البائد، في هذه الكلمة، وهو ان هذا المجلس فوضت إليه مهمة تشريع القوانين المتغيّرة من قبل شخص مأذون له من الله وهو الولي الفقيه، وهذا التفويض هو الذي يضفي الاعتبار على قرارات مجلس الشورى الاسلامي. عندما يكون للولي الفقيه حق من قبل امام الزمان، عجل الله فرجه الشريف، فليس للآخرين حق. مثلما ان امام الزمان، عجل الله فرجه الشريف، عندما يكون له حق من الله، فليس للآخرين حق. فالذي يؤذن له من الله مباشرة او بالواسطة يمكنه التصرّف في شؤون الآخرين وأمرهم ونهيهم. ومن لا يملك هذا الإذن فانه لا يحق له الامر والنهي.

(لا اريد الاستناد الى اقوال الاشخاص في بحوثي النظرية. ولكن لا يمكن وضع سماحة الامام في مصاف سائر الاشخاص. فكلماته مستقاة من الكتاب والسنّة. ولهذا السبب فانني استند الى اقواله). وقد صرّح سماحته في احدى كلماته بما يلي:

«حتى رئيس الجمهورية اذا لم يكن منصوباً من قبل الولي الفقيه فهو طاغوت ولا تجوز طاعته».[٢] فرئيس الجمهورية ينتخبه ابناء الشعب، ولكن اذا لم يحصل على اذن الولي الفقيه فهو طاغوت حسب تعبير الامام ولا اعتبار لاوامره ونواهيه ولا تجوز طاعته. استخدم الامام في كل مرسوم اصدره لتنفيذ رؤساء الجمهورية عبارة «أنصبك» (وصرّح في بعض الحالات بأنني اعيّنك في منصب رئاسة الجمهورية

---

١. سورة يونس، الآية ٥٩.

٢. صحيفة نور، ج ٩، ص ٢٥١.

انطلاقاً مما لديَّ من ولاية إلهية). هذا مع ان أبناء الشعب صوّتوا وكـان تـصويتهم صحيحاً ونال التأييد.

من الطبيعي ان ابناء الشعب يجب ان يشاركوا في الاعمال الاجتماعية، وواجبهم الشرعي هو المشاركة في الانتخاب. ولهذا السبب كان الامام يقول عندما كانت تجري الانتخابات: المشاركة في الانتخابات واجب شرعي ويجب على الجميع المشاركة فيها. ولكن الاعتبار الشرعي لعمل اي مشرّع واي صاحب منصب يجب ان يعود الى الله؛ لأنه هو المالك للكون. لقد اذن الله للرسولﷺ وللامام المعصوم عليه السلام بالحكم وتشريع القوانين. وأذِن الرسول والامام المعصوم لشخص كالولي الفقيه بصورة عامّة، او للعمال الذين ولّوهم في عهد حياتهم والولاة الذين كانوا يُنصبون بصورة خـاصّة، فـهؤلاء كانوا يكتسبون مشروعيتهم واعتبارهم باذن المعصوم.

اذاً الجواب على هذه الشبهة وهي ان الاذن وعدمه او الامضاء وعدمه لا تنجم عنه اية فوارق، هو ان الفارق بين هذه الحالات هو ذات الفارق الموجود في جميع القضايا الاجتماعية. فما الفارق بين القائم مقام الذي لم يبلّغ بقرار تعيينه وبين غيره من الناس؟ وما الفارق بين مدير التربية الذي لم يبلغ بقرار تعيينه بعد، وبين سائر الناس؟ وحتى وان كان من المقرر ان يصل كتاب تعيينه في القريب العاجل، ولكن لا يحق له اليوم القيام بعملٍ في هذا المجال. ومتى ما وصل قرار تعيينه يصبح عندها مكلّفاً بشكل رسمي ويمكنه التصرّف باموال الناس بتوقيع واحد.

من الممكن ان يضع شخص ثروته التي تقدّر بالملايين تحت تصرفكم، او يهبها لكم او يخوّلكم التصرّف فيها كيفما تشاؤون، او ان يوقف امواله للصالح العام، أو يمنَحها لشخص معيّن، وينتهي هذا الامر بتلفّظ عبارة واحدة وهي: «منحت اموالي» حتى يغدو التصرف بتلك الاموال حلالاً. ولكن لو لم يأذن ولم يمنح امواله لأحد، فانه يحرم التصرّف فيها، ويعد كل من يتصرّف فيها مجرماً.

وعلى اية حال فكل القضايا الاجتماعية خاضعة لمثل هذه الاعتبارات، ولا تكتسب صيغة رسمية الا بوجود هذا الاذن. فكيف يُقال بَعد ذاك بان من يريد حكم الناس من قبل الله ويأمرهم وينهاهم، لا يحتاج الى إذن؟ وهل يجوز حكم عباد الله بدون إذنه؟ فالناس ليس عبيداً لنا لكي يحق لنا ممارسة حكومتنا عليهم، وانّما هم عباد الله. فالرئيس والمرؤوس، والحاكم والمحكوم، والامام والأمّة متساوون عند الله ما لم يأذن الله، وعندما يأذن الله لأحد فانه يغدو أمره ونهيه على الآخرين معتبراً.

٧ـ سيادة الانسان على مصيره

الموضوع الآخر هو مفهوم سيادة الانسان على مصيره. ومع اننا بحثنا هذا الموضوع مسبقاً، بيد اننا لازلنا نلاحظ انه كثيراً ما يطرح في الصحف وحتى في خطب وكلمات بعض المثقّفين وحتى في الندوات التي تبثّها المؤسسة العامة للاذاعة والتلفزيون، ويقال فيه بانَّ حريات الافراد محترمة؛ لأنهم وفقاً للدستور أسياد على مصائرهم. وهكذا تتجسد أمامنا ضرورة تسليط مزيد من الضوء على هذا الموضوع:

يمكن تناول مصطلح «السيادة» في مجالين من مجالات الحقوق (ونظراً الى تشابه الالفاظ فإن البعض ممن ليس لديهم الاطلاع الكافي يستخدم احدهما مكان الآخر): احدهما الحقوق الدولية العامّة حيث يقال انَّ لكل شعب حق السيادة على مصيره. وهذا المصطلح الذي يعتبر مبدءاً من مبادئ الحقوق الدولية العامّة يختص بالعلاقات بين الدول ومواقفها ازاء بعضها الآخر، ومجابهتها للدول الاستعمارية.

اتسعت في القرنين ١٨ و١٩ الميلاديين رقعة الاستعمار، خاصّة في العالم الغربي. واخذ كل من يملك القوّة يستولي على اراضي الغير اما بقوّة السلاح او بالمكر والخديعة، او يعيّن هناك حكومة عميلة، او يرسل مندوباً عنه لادارة الامور هناك. اي ان مقدّرات الشعوب كانت بأيدي الآخرين، او تحت وصاية دول أُخرى. حتى ان

موضوع الوصاية من الموضوعات التي يتناولها القانون الدولي. وبعد ان ادركت الشعوب فداحة الظلم الذي لقيته اخذت تفكّر في استعادة حقوقها، فظهر على اثر ذلك مبدأ سيادة الشعوب. واخذ مكانه تدريجياً في القانون الدولي وهو ان لكل شعب حق السيادة على مصيره. أي لا يحق للآخرين إستعمار الشعوب او الوصاية عليها. ومعنى «السيادة الوطنية» هو ان لكل شعب استقلاليّته امام الشعوب الاخرى، وله حق السيادة على مصيره ولا يحق لأي شعب ان يكون وصيّاً على الشعوب الاخرى، ولا يحق لحكومة ان تعتبر نفسها وصية على بلد آخر. اذاً فهذا المصطلح يستخدم ويتداول في مجال العلاقات الدولية.

المصطلح الآخر هو سيادة الافراد داخل المجتمع. ويتعلّق هذا المبدأ بالحقوق الأساسية؛ اي ان في المجتمع الذي يتألّف من فئات وشرائح مختلفة (بغضّ النظر عن طبيعة علاقة ذلك المجتمع مع المجتمعات الاخرى او مع الدول الاخرى) ليس لفئة من فئاته ولا لشريحة من شرائحه حقٌّ ذاتي للسيادة والتسلط على الشرائح والفئات الاخرى. وهذا خلاف للنظرة الطبقية الموجودة في الكثير من بلدان العالم، حيث الطبقة الحاكمة معروفة ومعيّنة مسبقاً ولابد ان يكون الحاكم من أفراد تلك الطبقة. فكان الحكام اما من طبقة النبلاء او من الإقطاعيين او من عنصر قومي معيّن. وهذا المبدأ الذي يعكس سيادة كل فرد على مصيره يرفض سيادة طبقة معيّنة او شخص معيّن.

اذاً في داخل المجتمع لا يحق لأي شخص ان يقول بأنه حاكم على الآخرين ذاتياً، ولا يحق لأية طبقة أو قومية ان تعتبر نفسها حاكمة على الطبقات والقوميات الاخرى وهذا أيضاً أصل آخر.

كانت الغاية مما سبق ذكره هو لفت الانظار الى ان الارضية التي يتم تداول هذه المبادئ فيها هي العلاقات بين ابناء الجنس البشري. وهذا المعنى يشمل المصطلح الاول الذي يعالج الحقوق الدولية العامّة ويرسم علاقات الشعوب والدول

والحكومات مع بعضها، ويصرّح بان لكل شعب حق السيادة على مصيره، ولا يحق لأي شعب آخر السيادة عليه. وهو على هذا الأساس يقصد مجموعة اخرى من الناس تعيش في مجتمع آخر. أمّا المبدأ الثاني فيتعلّق بالحقوق الاساسيه لابناء البلد ويفيد بان لكل واحد منهم حق السيادة على مصيره؛ اي لا يحق لانسان آخر التسلط عليه.

الارضية التي تتناولها هذه الحقوق والاصول هي علاقات الناس فيما بينهم، وليس علاقة الانسان بربّه. والذين طرحوا هذه الاصول ـ سواء كانوا يعتقدون بدين معيّن او لا يعتقدون ـ لم يأخذوا بنظر الاعتبار علاقة الانسان بربّه، لكي يقولوا بانّه ليس لله حق السيادة على الانسان. فهم لم يكونوا بصدد هذا الموضوع وانما كانوا بصدد تعيين طبيعة العلاقات بين الناس، وهل يحق لبلد الوصاية على بلد آخر او لا؟ او هل يحق ذاتياً لفئة او طبقة معيّنة داخل البلد الواحد ان تكون لها السيادة على الآخرين وتتولى هي تقرير مصيرهم؟

ومعنى هذا ان لكل انسان السيادة على مصيره؛ اي لا يحق للآخرين السيادة عليه، وليس ان الله لا سيادة له عليه. ولو افترضنا ان جميع الذين كتبوا هذه القوانين والاصول كانوا كفرة لا يؤمنون بالله. ولكن عندما كتب في دستور الجمهورية الاسلامية: للناس حق السيادة على مصيرهم. هل تجاهلوا هنا ايضاً وجود الله؟ وهل يعني هذا ان الله لا يحق له ان يأمر الناس؟ ام المراد بهذا المبدأ هو العلاقات السائدة في الدنيا، والتي على اساسها ليس للانسان حق ذاتي في السيادة على غيره، ولا التحكم بمصير الآخرين؟ قطعاً لم يكن مرادهم ان يقولوا بانه ليس لله حق السيادة على الناس. والدليل على ذلك عشرات المبادئ الاخرى التي جاءت في الدستور وصرّحت بوجوب تطبيق الاحكام الالهيه. فكيف يتوهم المرء رغم وجود كل هذه المبادئ والاصول ان حق السيادة الذي جعل للافراد، ينفي سيادة الله! وهل يتسنّى لعاقل ان يستنتج مثل هذا الاستنتاج من دستور الجمهورية الاسلامية؟

٨ ـ عدم تعارض سيادة الانسان مع الله

ولغرض توضيح هذا الموضوع بشكل أفضل نأتي بمثال من علم آخر لكي تتجلى هذه المفاهيم اكثر، ولا يبقى ثمة مجال للانتهازية واثارة شبهات شيطانية. من القضايا التي يعرفها اليوم كل ابناء مجتمعنا، وكل المجتمعات الاخرى ـ بالقدر الذي غدا فيه هـذا المفهوم جزءاً من الثقافة العالمية ـ هي قضية «الثقة بالنفس» وهي من مـوضوعات علم النفس وفحواها ان الانسان يجب ان تكون له ثقة بنفسه. هذه الجملة كثيراً ما تتناهى الى اسماعنا وكثيراً ما نقرأها في الكتب. ومن المـقاصد الواضحة للكثير مـن البحوث التي تبث يومياً من الاذاعة والتلفزيون خـاصه التربـوية مـنها والعـائلية، موضوع الثقة بالنفس. فيقال مثلاً ان الطفل يجب ان يربّى بالشكل الذي يجعل لديه ثقة بنفسه. والتعامل مع الشباب يجب ان يكون بالنحو الذي يجعلهم يثقون بأنفسهم. وكذلك يجري عند بحث الجوانب الاخلاقية، التأكيد كثيراً على ان الانسان يجب ان تكون لديه ثقة بنفسه، ولا يكون كَلّاً على غيره. وعلى صعيد آخر لدينا في الاسلام مفهوم آخر وهو مفهوم «التوكل على الله». ومعناه ان المرء يجب ان لا يعتبر ذاته شيئاً امام الله، وانما يجب ان يعتبر الله كل شيء ويطلب منه كل ما يريد.

«وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ وَإِنْ يُـرِدْكَ بِـخَيْرٍ فَـلاَ رَادَّ لِـفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ».[١]

النفع والضرر منه وارادة الانسان لا تكاد تمثّل شيئاً بالقياس الى ارادة الله، وهو صغير جداً امام عظمة مخلوقات الله. وتحرص التعاليم الاسلامية على تربية الانسان على نحو يجعله يشعر بانّه كيان ضئيل أمام الله، وينظر الى نفسه بذلّة واحتقار، وذلك لأن التربية الاسلامية تقوم على اساس ربوبية الله وعبودية الانسان له.

ولكن لو سأل سائل: كيف يمكن التوفيق بين الثقة بالنفس، واحتقار الذات امام

---

١. سورة يونس، الآية ١٠٧.

عظمة الله الى هذا الحد؟ وهل ينسجم استصغار الذات امام الله مع مفهوم الثقة بالنفس والشعور بالشخصية وتنمية مشاعر الاعتزاز بالنفس، وما الى ذلك من المفاهيم التي يتناولها علم النفس، وخاصة علم النفس التربوي؟ هذه الشبهة نظيرة للشبهة التي يطرحونها بشأن السيادة التي تدخل في عداد القضايا السياسية وتتعلّق بموضوع السيادة على الشخص. بينما الشبهة الاخرى تدخل في مجال علم النفس وفي الشؤون الاخلاقية والتربوية.

وقد دعاني الى مقارنة هذين الموضوعين مع بعضهما، ان الوجه المشترك بينهما يساعد على تهيئة الاذهان لمعرفة الحقيقة. في القضية النفسية هناك تركيز على الثقة بالنفس والاعتماد عليها في مقابل الاعتماد على الناس الآخرين، ويقولون يجب عليكم ان تربّوا الطفل تربية لا يحتاج بعدها للاعتماد علىوالديه او اصدقائه او جيرانه او أقاربه، وانّما يعتمد على نفسه ويقف على قدميه. ومعنى هذا انكم ايها الناس عليكم بالاعتماد على انفسكم وعدم الاتكال على غيركم من الناس، ولكن ليس معنى ذلك ان تشعروا بالاستغناء عن الله.

أصل الموضوع يتناول علاقات الناس مع بعضهم الآخر. ومفهوم «الاعتماد على النفس» هو ان يتصرّف المرء ويقوّي وازعه الداخلي بحيث لا يعتمد على الآخرين. وهذا من الامور التي يؤكدها الاسلام أيضاً. وجاء في سيرة الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة الاطهار عليهم السلام تأكيد وافر عليها. ولكن من المؤسف اننا لا نلتفت الى امثال هذه الامور كثيراً ونظن ان امثال هذه المسائل من النتاجات الحديثة للغرب. في عهد الرسول كانت تربية اصحابه على نحو بحيث ان احدهم لو كان على ظهر فرسه وسقط منه سوطه فانه لا يقول لأحد الماشين من أصدقائه ان يناوله سوطه، وانما ينزل إليه من ظهر فرسه ويتناوله من الارض، ويركب ثانية! هذه هي التربية الاسلامية التي تحثنا على الاعتماد على انفسنا وان نتكفّل بحمل اثقالنا بأنفسنا، ولا نشعر بالحاجة الى

الآخرين، او نطمع بما في أيديهم، ولكن هذا لا يعني ان نشعر بـالاستغناء امـام الله أيضاً.

«يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ».[1]

هل يمكن للانسان الفقير من رأسه الى قدمه ان يعتبر نفسه غنياً عن الله؟ ان اظهار الغنى عن الله شرك بالله. اذاً الاعتماد على النفس ليس معناه ان لا يعتمد المرء حـتى على الله. والدعوة الى عدم الاعتماد حتى على الله تتناقض مع روح الاسلام ومع رسالة القرآن. لدينا في هذا المجال مئات الآيات والاحاديث التي تدعو الانسـان الى ان لا يعتبر نفسه شيئاً أمام الله، ويطلب منه كل شيء. وهذا بحث آخر لا علاقة له بموضوع الاعتماد على الذات؛ لأن موضوع الاعتماد على الذات يختص بتعيين علاقة الانسان مع الآخرين بحيث لا يعتمد على غيره من الناس، لأنه لا ميزة لشخص على آخر.

اذاً الاجابة عن هذا السؤال القائل كيف ينسجم الاعتماد على الذات مع التوحيد والتوكل على الله؟ تتلخص في ان الاعتماد على الذات يتعلّق برسم علاقات الناس مع بعضهم ويحثهم على عدم التعويل على بعضهم الآخر، وان لا يعتبر احدهم غيره اكثر امتيازاً من غير وجود المرجّح، ولا يعني ذلك طبعاً عدم الاعتماد حتى على الله. وهكذا الحال في حيّز القضايا السياسية اذ انها على نظير هذه في مجال سيادة الفرد والسيادة الوطنية. فالسيادة الوطنية معناها ان يكون لكل شعب سيادته ولا ينبغي ان يكون تحت وصاية الآخرين. وسيادة الفرد على نفسه معناها ان اي شخص لا يملك ذاتياً حق السيادة والتسلط على غيره، ولا يعني ذلك ان الله ليس له حق السيادة عـليه. وبتعبير آخر ان حق السيادة الفردية والوطنية في طول سيادة الله. السيادة اساساً لله، ويقع في طولها سيادة من أذن له الله بالسيادة وفي الحدود التي رسمـها له الله. وان لم يأذن الله بذلك فليس لأحد حق السيادة على شخص آخر.

---

١. سورة فاطر، الآية ١٥.

المحاضرة التاسعة عشرة

خصائص الاسلام في مجال السياسة والحكم

١ـ لمحة على الموضوعات السابقة

بيّنّا في البحوث السابقة ان هناك مَن طرحوا اشكالاتٍ على الحكومة الاسلامية وقالوا بانَّ تطبيقها يستدعي تقييد الحريات الفردية. وبما ان الحريات الفردية حق طبيعي لكل إنسان فليس من حق الحكومة الاسلامية تقييدها. وبالنتيجة فان هذا النوع من الحكومة غير مقبول. وقلنا في الرد على هذه الشبهة بان القانون يوضع اساساً من اجل تقييد الحريات. وبما ان لدى الانسان ارادة حرّة وقدرة على الاختيار فهو يدرس شتى حاجاته المختلفة ويختار واحدة او مجموعة منها. ولكن من المحتمل ان يُفضي هذا الخيار الى ما يضر بالمجتمع او حتى بالفرد نفسه. اذاً لابد من تقييد هذه الحريات بقرارات معينة. وهذا يعني بان الاعتقاد بكون الحريات شيئاً مطلوباً على اطلاقها وعلى أي نحو كانت، اعتقاد مرفوض. ولا يوجد على الصعيد الفكري من يدعو الى حرية مطلقة وغير مقيّدة بأية قيود. ويعتقد المفكرون بانَّ الحريات المطلوبة هي الحريات المشروعة والقانونية؛ وذلك لأن عدم وجود قيود على الحريات يعني سيادة الفوضى. وهذا ينعكس بأضراره على البشرية.

أَقَرَّ دستور بلادنا الحريات المشروعة. والحريات المشروعة وفقاً لاصطلاح الشرع هي الحريات التي أجازتها الشريعة، ووفقاً للاصطلاح العرفي، هي الحريات

القانونية، وبما ان القانون المعتبر لدى حكومتنا هو ما وافق الموازين الاسلامية، فان الحريات المعتبرة لدى الحكومة الاسلامية هي تلك الحريات التي يجيزها الاسلام والشريعة.

هذا الجواب مفيد ومقبول لدى من يعترفون بالنظام الاسلامي وبدستور الجمهورية الاسلامية. ولكن قد يوجد هناك من لا يعترف بالنظام الاسلامي والدستور، وبغض النظر عن ذلك قد يطرح السؤال التالي: ما هو الدليل على ان الحريات يجب ان تكون مقيّدة بالقيود التي وضعها الاسلام؟ ولماذا لا يتمتّع الانسان بحرية اوسع مما اقرّه الاسلام؟ الجواب عن هذا السؤال يستلزم التمهيد له بمجموعة مقدّمات، وهذه المقدّمات يجب قبول بعضها كاصول موضوعة؛ لأنها ترتبط بعلوم اخرى كالالهيات والفلسفة والكلام، ويجب الاتفاق عليها مسبقاً. بيد ان الدخول في هذه الموضوعات يبعدنا عن الموضوع الاساسي الذي نحن بصدده. وبعض هذه المقدّمات قريبة طبعاً ويمكننا تناولها هنا.

٢ـ ثلاثة آراء في تعيين مهمّة الحكومة

عندما نقول بأنَّ مهمة الحكومة هي تطبيق القانون في المجتمع، او بعبارة اخرى الركنان الأساسيان للحكومة هما التقنين وتطبيق القانون. فلابد ان تكون لهذا القانون معايير وضوابط يُسَنُّ على اساسها. اما نوع تلك المعايير والضوابط فيخضع للغاية التي نرمي اليها من وراء اقامة الحكومة وكيف ينبغي ان يكون وضع القانون. وانطلاقاً من هذه الرؤية هنالك سؤال جذري يطرح في فلسفة السياسة، وهو: ما هي الغاية من اقامة الحكومة؟ وهذا ما أجبنا عنه اجمالاً في المحاضرات السابقة. وهنا نأتي على الاجابة عنه تفصيلياً. (نسرد ابتداءً بشكل موجز ثلاث نظريات في باب الغاية من وجود الحكومة لكي يتجلّى بشكل افضل الترابط المنطقي بين الموضوعات، ثم ندخل بعد ذلك في البحث التفصيلي):

١ـ امثال هوبز من الفلاسفة السياسيين الذين ظهروا بعد عصر النهضة يعتقدون ان مهمة الحكومة هي فقط بسط النظم والأمن في المجتمع. وبعبارة اشمل توفير الأمن الداخلي والخارجي. اي ان المهمة الاساسية للحكومة هي تطبيق القوانين والقرارات الكفيلة بالحيلولة دون الفوضى والاضطراب في المجتمع، وتكون لديها قوّة دفاعية لمواجهة التهديدات الخارجية لتتمكن من الذود عن حياض البلد.

٢ـ قال آخرون: يتكفل القانون والحكومة اضافة الى توفير الأمن والاستقرار، بتطبيق العدالة في المجتمع. وانبثقت من هنا نقاشات موسعة وخاصة بين علماء الاجتماع السياسي، حول القانون والعدالة والحرية، وكتبوا في هذا الحقل مؤلفات كثيرة تعالج العلاقة بين الحرية والقانون والعدالة.

اذا سلّمنا بأن واجب الحكومة اضافة الى حفظ الامن، تحقيق العدالة أيضاً، يتبادر الى الأذهان هذا السؤال وهو ما معنى العدالة؟ وردت كثير من الآراء في معنى العدالة ومقوّماتهامن قبل مفكرين مسلمين وغير مسلمين. والمفهوم الجامع للعدالة الذي يتفق عليه المفكرون هو: إعطاء كل ذي حق حقّه. هذا التعريف مقبول لدى الجميع تقريباً، الا انهم يختلفون في تعريف الحق وحدوده. ومادام تعريف العدالة قد تضمن كلمة «الحق» نجد انفسنا ملزمين هنا للدخول في بحث آخر وهو العلاقة بين الحرية، والحق، والقانون، والعدالة، لنرى ما هي العلاقة بين الحق والعدالة. وينتهي بنا البحث الى القول بانَّ حق كل شخص هو ضمان مصالحه الطبيعية. والقانون العادل هو القانون الذي يضمن للافراد حقوقهم ـ التي تقتضيها حاجاتهم الطبيعية ـ في ظل الحياة الاجتماعية.

ومادمنا نتحدث عن الحق، يتبادر الى الأذهان سؤال وهو مَن هم الذين يتمتّعون بالحق في الحياة الاجتماعية؟ هل كل الناس يتمتّع بالحقّ في الحياة الاجتماعية، ام هذا الحق خاص بمن يقدّمون عطاءً للمجتمع؟ وتوضيح ذلك ان بعض الناس معاقون

ويرقدون في المستشفيات والمصحّات وغير قادرين على العمل وتقديم خدمة للمجتمع، فهل لهم حق في المجتمع أم لا؟ ان كان حق الفرد ينبثق من الخدمة التي يقدّمها للمجتمع، فمثل هؤلاء الاشخاص ليس لهم أي حق؛ لأنهم ليس لهم اي فائدة للمجتمع وانّما ينتفعون فقط من الجهود التي يبذلها الآخرون. من الطبيعي ان بعض المعاقين يساعدون المجتمع من الناحية الفكرية. الا اننا نتحدّث هنا عن المعاق الذي ولد محروماً من القدرات الفكرية والجسمية وليس لديه قدرة على العمل أو تقديم خدمة فكرية لمجتمعه. فهل لهؤلاء الافراد حقوق اجتماعية؟ وهناك طبعاً اشخاص قدّموا للمجتمع خدمة ولكنهم اصيبوا لاحقاً بما جعلهم عاجزين عن العمل وتقديم أيّة خدمة. فهل لهم حقوق في المجتمع أم لا؟

هناك مذاهب اجتماعية لا تعطي لمثل هؤلاء الاشخاص ايَّ حق، وتعتبر الحكومة غير مسؤولة عنهم بأي نحو كان. في ظل النظام الماركسي الذي كان يحكم الاتحاد السوفيتي سابقاً، كانوا يعتبرون هؤلاء الاشخاص غير مفيدين للمجتمع، وكانوا يقضون عليهم بشتّى الحجج والذرائع. وتوجد مثل هذه الاتجاهات في مجتمعات اخرى أيضاً. ولكن هل حق الافراد على المجتمع منبثق مما يقدّمونه له من خدمة؟ وهذا المعاق والعاجز عن تقديم خدمة، أليس له حق على المجتمع بسبب كونه انساناً وقد ولد بين الناس ويعيش معهم؟ من المؤسف ان من يقول بأنَّ حق الافراد على المجتمع يأتي إزاء ما يقدّمونه هم للمجتمع، لا يعترف بأي حق للمعاق والعاجز عن العمل، ويقول بأن من يريد تقديم خدمة لهذه الشريحة وبناء المصحات والدور لإيوائهم انطلاقاً من دوافع الشفقة والرأفة، يمكنه ان يفعل ذلك، والا فلا أحد مسؤول عن موتهم!

٣ـ الرأي الثالث حول الهدف من وجود الحكومة، هو الرأي الاسلامي الذي يؤكد ـ اضافة الى توفير الأمن، وتطبيق العدالة، أو قل على العموم توفير المتطلّبات الماديّة ـ على توفير المتطلبات المعنوية والروحية أيضاً.

٣ـ اختلاف مهمة الحكومة الاسلامية عن سائر الحكومات

يؤكد الاسلام على ان بسط الأمن، والدفاع أمام العدو الخارجي، وتحقيق العدالة، واداء حق من يقدّم خدمة للمجتمع، من الواجبات التي يجب ان تنهض بها الحكومة، واضافة الى ذلك يعدّ الاحسان من ضمن واجباتها أيضاً، ومعناه تقديم الخدمة للمساكين والعاجزين عن العمل وخدمة مجتمعهم. كما قال تعالى في كتابه الكريم:

«إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ».[1]

لا يقتصر واجب المسلمين على تطبيق العدالة، وانما الأسمى من ذلك يجب عليهم الاحسان في بعض الحالات. فالفقراء العاجزون عن العمل، والمصابون بعاهات، والمعاقون الذين يفتقدون القدرة على خدمة المجتمع، وحتى المصابون بعاهات لازَمتْهم منذ ولادتهم لهم حق على المجتمع انطلاقاً من كونهم بشراً، ويجب على الدولة الاسلامية توفير متطلباتهم الاساسية.

الفارق الآخر الذي يميّز المدرسة الاسلامية عن غيرها من الاتجاهات والمذاهب انها لا تحصر حاجات الانسان في إطار الامور المادية والجسدية وانما تأخذ بنظر الاعتبار أيضاً حاجاته النفسيّة والأهم من ذلك حاجاته المعنوية والاخروية. ومن هنا يغدو عبء الدولة الاسلامية اثقل كثيراً من عبء الدول الليبرالية. فالدول الليبرالية لاتتحمل أعباءً اخرى سوى توفير الحاجات المادية للافراد الذين يقدّمون خدمات للمجتمع، في حين تتولى الدولة الاسلامية توفير متطلبات الاشخاص الذين يخدمون المجتمع، يُضاف الى ذلك انها يجب ان تساعد المعاقين والعاجزين، وفضلاً عن ذلك يجب ان تلبّي الحاجات المعنوية والروحية والاخروية للناس. ولهذا السبب يكون عبؤها اثقل. وهذا ما يفرض ان توضع وتُنفذ في الدولة الاسلامية قوانين قادرة على تلبية المصالح الفردية، والاجتماعية، والمادية، والمعنوية، والدنيوية، والاخروية للناس. وليس الاهتمام فقط بالمصالح المادية لمن يعملون من افراد المجتمع.

١. سورة النحل، الآية ٩٠.

وهنا يتبادر الى الاذهان هذا السؤال وهو ما الدليل الذي يثبت صحة النظرية الاسلامية، ومن اين لنا ان نعلم بأن سائر النظريات غير صحيحة؟ ينبغي الانتباه الى ان بحثنا هذا لا يجري داخل إطار الدين بحيث نستطيع الاستدلال بالآيات والروايات. وقد سبق ان بحثنا هذا الموضوع استناداً الى الآيات والروايات، وهل يجب حقاً تلبية جميع المتطلبات المادية والمعنوية للمجتمعات البشرية كافة، ام تكفي تلبية متطلباتها المادية؟ وبعبارة اخرى، مثلما ورد في السؤال عن الغاية من اقامة الحكومة وسنّ القوانين، هل الغاية من وجود الحكومة والقانون هي إقرار الأمن والحيلولة دون وقوع الفوضى فحسب، ام يجب ان تهتمّ الحكومة بالمتطلبات المعنوية أيضاً؟ للاجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع الى الوراء قليلاً، والسؤال عن الغاية من اقامة المُجتمع الانساني.

٤ـ ماهية المجتمع الانساني في الرؤية الاسلامية

قبل بحث الغاية من نشوء المجتمع الانساني، يجب معرفة هل الانسان بطبيعته موجود اجتماعي كما هو الحال بالنسبة الى الأرضة والنحل؟ أم ان الانسان لجأ الى الحياة الاجتماعية اختياراً؟ توجد بحوث كثيرة في هذا المجال ولا نريد الدخول في تفاصيلها. وعلى العموم نشير الى رأيين أساسيين في هذا المضمار. الاول: يمكن القول بهدف انساني واختياري من وراء الحياة الاجتماعية، والثاني: ان الحياة الاجتماعية غير هادفة، مثلما لا يمكن التساؤل عن دواعي الحياة الاجتماعية للنحل. لا شك ان للنحل هدفاً طبيعيّاً وغريزيّاً وهو انتاج العسل والاستمرار في الحياة، وليس لديه هدف آخر من حياته الاجتماعية. من الطبيعي ان لله غايات من خلق هذه الكائنات، منها خدمة الانسان. ولكن بغض النظر عن هذه الغاية الالهية الميتافيزيقية، ليس للنحل هدف اختياري من حياته الاجتماعية. ولكن هل جاءت الحياة الاجتماعية للانسان بشكل

تلقائي وطبيعي، ولا غاية من ورائها؟ أم لها اهداف وتستلزم وجود علاقات، وهذه العلاقات تحتاج بدورها الىٰ ضوابط؟

في الرؤية الالهية هناك هدف من حياة الانسان الاجتماعية، وهو أن يتكامل الانسان في ظلها ويقترب من غايته الانسانيّة. وهنا يعرض سؤال وهو: ما الغاية من خلق الانسان؟ غدا هذا الموضوع واضحاً لدى شعبنا في ضوء الرؤية الالهية، وخاصّة من خلال ما عرضه سماحة الامام الخميني ﷺ والعلماء الآخرون من رؤى حول هذا الموضوع في أيام الثورة وفي أعقاب انتصارها، حيث سلطوا الاضواء على هذه الموضوعات وجعلونا اكثر اطلاعاً على المعارف الاسلامية، حيث صار من الواضح ان الغاية النهائية من وجود الانسان هي القرب من الله، وهذا هو منتهى الكمال الانساني.

مفهوم هذه القضية يلفّه الغموض ويستلزم التوضيح لكننا لسنا بصدد ذلك حالياً. وهذه القضية اجمالاً موضع قبول. ونحن اذا سلّمنا بأنَّ الغاية من خلق الإنسان هي تكامله الذي يتحقق في ظل القرب من الله، نفهم عند ذاك ان الحياة الاجتماعية وسيلة لتحقيق هذه الغاية بأفضل واكمل ما يمكن. أي لولا الحياة الاجتماعية فانه لا يتسنّى للناس إكتساب المعارف اللازمة، وبالتالي لا يمكنهم اداء العبادات المفروضة، وبالنتيجة لا يصلون الى الغاية المنشودة. وعلى ذلك فان التعليم والتعلّم يتحققان في ظل وجود المجتمع، ويتيسّر للناس معرفة طريق الحياة بشكل أفضل وتتوفر لهم ظروف أفضل لطي هذا الطريق، وبالنتيجة ينالون من الكمال الانساني نصيباً أوفر. واذا استقر رأينا على صحة هذه المقدمات البرهانية ـ التي شرحت في موضعها سابقاً ولدينا الاثباتات الكافية لها ـ يمكننا ان نستنتج من كل ذلك ان هدف الحياة الاجتماعية ليس توفير ارضية التكامل الانساني في البعد المادّي فقط، وانّما الهدف هو توفير تلك الارضيّة لكل الابعاد الوجودية للانسان.

اذاً غاية الحياة الاجتماعية توفير المصالح المادية والدنيوية والمصالح المعنوية والاخروية لجميع بني الانسان. وبما ان هذه الغاية شاملة لكل الناس، اذاً لكل الناس حق في هذه الحياة. وبعد ان ثبت لدينا ان هدف الحياة الاجتماعية لا يقتصر على توفير المصالح الماديّة، ومهمة القانون لا تنحصر في اقرار الأمن فحسب، فلابد من تحقق أهداف اخرى أبعد من هدف الأمن. وعلى هذا الاساس يتّضح ان توفير مستلزمات الأمن والاستقرار والرفاه والمتطلبات المادية ليست سوى مقدّمة لبلوغ ذلك الهدف النهائي وهو التكامل والقرب الى الله.

وعلى اية حال يتبيّن على اساس هذه الرؤية ان الهدف من خلق الانسان هو بلوغه التكامل والقرب الى الله في كل أبعاد وجوده. الانسان موجود متعدد الأبعاد، ومن الطبيعي ان تكامل جميع هذه الابعاد، يمثل تكامله الحقيقي. اي ان الامر لا يقتصر على التكامل المادي والتطور الصناعي والرفاه الاقتصادي والتقدّم الاجتماعي. ونظراً الى ان مجموع الابعاد المادية مضافاً إليها الابعاد المعنوية والاخروية، تؤلّف سويّة حقيقة الإنسان، وان الهدف من الحياة الاجتماعية هو توفير مستلزمات تكامل الانسان في جميع الأبعاد، فان أفضل القوانين هو ذلك القانون الذي يوفّر مستلزمات تكامل الانسان في جميع الأبعاد، ويعطي الاولوية لذلك الهدف النهائي وهو التقرّب الى الله.

٥ـ الخصائص الضرورية للمشرّع

لا يمكن للدولة الاسلامية ان تقول بانّها لا تتكفل سوى مهمة توفير الأمن للمجتمع، فهذه نظرية هوبز الذي يقول فيها ان الناس كالذئاب المتناحرة ولابد من وجود سلطة توقفهم عند حدّهم. ولابد لهم من تفويض امورهم الى فرد او هيئة يتاح لها السيطرة عليهم واخضاعهم ومنع تجاوزاتهم. اذاً لا تتكفل الدولة سوى مهمة توفير

الامن والحيلولة دون وقوع الاضطرابات والفوضى. لا شك ان هذا الاتجاه أُحادي النظرة ومادي وجاهل بطبيعة الانسان، ويتناسب مع الحياة الجماعية للوحوش وليس للمجتمع البشري الذي يُعتبر افراده من اشرف المخلوقات ويتمتّعون بكفاءات كثيرة، ولهم هدف في غاية الرفعة والسموّ.

يجب ان تضطلع الحكومة الاسلامية بتطبيق قانون يشمل كل ابعاد وجود الإنسان وهو قادر على ضمان مصالحه في جميع الأبعاد، وهذا لا يتحقق عملياً الا في ظل الاسلام؛ لأن مثل هذا القانون يستدعي الإلمام التام بكل جوانب وجود الانسان. فالناس الذين نعرفهم لا يملك كل واحد منهم سوى إلمام علىٰ مستوىٰ تخصصه بقسمٍ من ابعاد وجود الانسان. ولا يوجد بين الناس العاديين مَن لديه احاطة تامة بكل شؤون الانسان. ان كان هناك بين الفلاسفة الماضين من يدّعي هذا الادعاء، ولكن اتضح اليوم ان الجهل بطبيعة الانسان اكثر مما كانوا يظنون. فأبعاد الانسان وزوايا وجوده على قدر من التعقيد والخفاء بحيث لا يستطيع احد ان يزعم الاحاطة بها جميعها ومعرفة كل متطلبات الانسان. وهناك ـ فضلاً عن ذلك ـ مسألة اخرى وهي ان توفير تلك المتطلبات يؤدي احياناً الى حصول تعارض وتزاحم بينها. فمن المحتمل في بعض الحالات ان يحصل تزاحم بين التقدّم الاقتصادي، والتكامل المعنوي او الالهي مثلاً.

نحن نؤمن طبعاً بانَّ النظام الالهي الافضل يلبي كل متطلبات الانسان. ولكن من المحتمل ان يحصل في مجتمعٍ ما، وفي مقطع زماني معين، او في بقعة مكانية معيّنة، نوع من التزاحم بين مصالح الناس، فتقتضي الضرورة عند ذاك ترتيب اولويات لتلك المتطلبات، لكي يقرر ولاة الأمر ما ينبغي تقديمه عند حصول تزاحم بين تلك المتطلبات. ولهذا السبب يتحتّم علىٰ المشرّع معرفة تلك الاولويات. وهنا يتجلى بشكل أوضح عجز الانسان عن تشخيص مثل هذا القانون.

وفضلاً عن الاحاطة التامة بكل أبعاد وجود الانسان، هناك صفة اخرى ينبغي ان يتحلّى بها المشرّع وهي التجرد من الميول الذاتية والفئوية، وتقديم مصالح المجتمع على المصلحة الفردية والفئوية والحزبية التي ينتمي إليها. ومن الطبيعي ان مثل هذا العمل لا يستطيع ان يقوم به كل إنسان، وانما يتطلب انساناً ورعاً يستطيع عند حصول أي تزاحم بين مصلحته الشخصية ومصالح الآخرين، او مصلحة فئته مع مصلحة سائر الناس، ان يتغاضى عن المصلحة الشخصية والفئوية، ويقدّم عليها مصالح المجتمع. ومن الطبيعي ان العثور على مثل هؤلاء الافراد من بين افراد المجتمع أمر عسير جدّاً. اذاً فضلاً عن ضرورة معرفة المشرّع بكل المصالح، يجب ان تكون لديه قدرة ايضاً على تقديم مصالح المجتمع على مصالحه الخاصّة.

وهنا تتجلى أفضلية القانون الالهي على جميع القوانين البشرية؛ لأنه تعالى هو الأعلم بمصالح الناس، هذا أولاً، وأما ثانياً فهو يأخذ بالاعتبار مصالحهم فقط ولا يهمه سلوكهم اذ لا مصلحة له عندهم، وبالنتيجة لا يقع هناك أي تزاحم او تعارض. فالباري تعالى لا منفعة له في اعمال الناس وسلوكهم لكي يحصل تزاحم بين منفعته ومنافعهم. ولكن كل هذا صحيح فيما لو افترضنا ان مصالح الناس في معزل عن حق الربوبية الالهية. ولكن في الرؤية الاسلامية هناك كمال ارفع، وعلى اساسه نقول: حتى لو تمت فرضاً تلبية جميع مصالح الناس المادية وعلاقاتهم الاجتماعية وحتى متطلباتهم النفسية والمعنوية، يبقى ذلك المجتمع بعيداً عن المجتمع المنشود والمثالي. اذ يبقى مثل هذا الانسان ومثل هذا المجتمع عاجزين عن بلوغ الغاية النهائية؛ وذلك لأن الكمال النهائي المنشود يتحقق في ظل القرب من الله، وهذا يُنال بدوره من خلال العبودية والطاعة لله سبحانه.

لو توفّرت لجميع افراد المجتمع السلامة البدنية، والاستقرار والنظم والعدالة والدفاع ضد الاعداء؛ او لنقلْ بعبارة اخرى لو توفرت لهم جميع الحقوق الاجتماعية،

ولكن لم يخصصوا جزءاً من حياتهم لعبادة الله؛ فانهم لم يبلغوا الكمال المطلوب ولم يرض الله عنهم. فهذه الامور تعد كلها ـ في وجهة النظر الاسلامية ـ تمهيداً لارتباط الانسان مع الله. وحقيقة جوهر الانسانية هي الارتباط بالله، وما لم يحصل مثل هذا الارتباط مع الله، فلن يكون هناك مثل هذا الانسان ذا كمال إنسانيّ في الحقيقة. وفي ضوء ذلك نفهم ان كمال الانسان يتحقق في ظل القرب من الله. والقرب من الله ليس شعاراً وانّما هو حقيقة وارتباط معنوي بين الانسان وربّه. ويمكن ان يصل الانسان الى هذا المقام بعد طي مراتب من الوجود والسير والصعود. ومعرفة هذا المقام لا تتيسّر للانسان العادي؛ على اعتبار انه لا يفهم اساساً وجود مثل هذا المقام للانسان، لكي يتسنى له ـ إضافة الى تلبية المتطلبات المادية والدنيوية ـ نيل مثل هذا المقام الروحاني والمعنوي.

اذا لم يكن الله عز وجل بحاجة لعبادتنا، فلماذا خلق الانسان للعبادة وقال: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ»؟[1] والجواب هو ان الكمال النهائي للانسان لا يتحقق الا عن طريق عبادة الله. اذاً يجب معرفة الله وطاعته، لكي يُتاح للانسان طيُّ مسير كماله الحقيقي. وبناءً على هذه المقدمات يمكننا القول بأنَّ القانون الأمثل هو ذلك القانون الذي يلبي المتطلبات المادية للقادرين على العمل من افراد المجتمع، ويلبي اضافة الى ذلك متطلبات غير القادرين على العمل منهم كالمعاقين والمشلولين الذين لا يستطيعون تقديم اية خدمة للمجتمع حتّى وان كانت خدمة في مجال الفكر والفن؛ على اعتبار ان لمثل هؤلاء الافراد حقوقاً على المجتمع أيضاً. ويجب على الدولة الاسلامية ان توفر لهم حقوقهم، وتلبّي أيضاً حاجات الفقراء والمساكين والمعوزين العاجزين عن العمل؛ لأنهم عباد الله، وقد ولدوا في مجتمع انساني ويجب ان تُعطى لهم حقوقهم وتُلبّىٰ لهم متطلباتهم وحاجاتهم ماداموا على قيد الحياة، ومادامت الروح

١. سورة الذاريات، الآية ٥٦.

نابضة فيهم. وانطلاقاً من هذه الرؤية يجب على القانون الذي يُطبق في ذلك المجتمع ضمان حقوقهم. ومن هنا نلاحظ ان القرآن يطرح الى جانب العدل، قضية الاحسان أيضاً، حين يقول: «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ».[١]

التعاليم الالهية ليست تعاليم اخلاقية فقط، وانما هي قوانين واجبة يتعيّن الالتزام بها. ولو كان العدل وحده واجباً لما كانت هناك ضرورة تستدعي اضافة الاحسان إليه. اذاً مثلما ان العدل يجب الالتزام به في المجتمع، يجب كذلك الالتزام بالاحسان. ومعنى هذا ان للافراد حقوقاً تثبت ازاء خدماتهم، وليس هذا فحسب، وانّما يجب الالتزام بالاحسان أيضاً. ومعنى ذلك ان الحقوق لا تثبت بسبب ما يقدّمه الافراد من خدمات للمجتمع فقط، وانما هنالك حقوق جعلها الله لكل الناس وحتى لمن كان مشلولاً او أعمى او أصمّ، فبمجرّد ان يكون حيّاً ويتنفّس فذلك يفرض له حقّاً، ويجب على الدولة الاسلامية اداء هذه الحقوق.

اذاً لابد ان يكون هذا القانون موضع اهتمام من قبل الدولة الاسلامية. ولا ينبغي ان نتصوّر واجبات الدولة محصورة في ما قاله هوبز او روسو او غيرهما من المفكرين الغربيين. ولعل سبب ذلك يُعزىٰ الى عدم التفاتهم الى سمو الوجود الانساني، او بسبب اعتبارهم الناس ذئاباً أو حيوانات تعيش على شاكلة النحل والأرضة. بيد ان الانسان في الرؤية الاسلامية، أسمى من هذه الانواع من الحيوانات التي تعيش هي الاخرى حياة اجتماعية أيضاً.

اذاً يتعين ان يأخذ القانون بنظر الاعتبار كل المتطلبات المادية والمعنوية للناس بالشكل الذي يجعله يصبّ في مسير بلوغ الكمال النهائي. ولكن اذا كان من المفترض ان يلبّي القانون كل المتطلّبات، أيمكنه منح الانسان كل انواع الحريّات؟ اذا أُريد للانسان ان يبلغ التكامل، يجب تحديد ارادته، ويجب ان يسير ضمن مسير معيّن لكي

---

١. سورة النحل، الآية ٩٠.

يصل الى هذا الهدف. وهل يمكن للانسان السير في اي طريق كان، ثم يصل الى هذا الهدف؟ وهل يمكن ان يصل الى الكمال الانساني من لا يعرف الله او يُنكر وجوده، او من يحارب الله ويحارب كل من يؤمن به؟ أليس طريق بلوغ الكمال هو عبادة الله عز وجل؟ فكيف يتسنّى لمن يحاربون الله والمؤمنين به ان يبلغوا الكمال الحقيقي؟ ان كان واجب الدولة الاسلامية هو توفير مستلزمات التكامل الانساني في جميع الأبعاد، وخاصة في البُعد المعنوي والإلهي، فلابد من تقييد الارادات وتحديدها وتعيين اطار لها لكي لا تتعارض مع هذه المصالح الإنسانية العُليا.

٦ـ اختلاف القوانين الإسلامية عن القوانين الليبرالية

في ضوء ما سبق ذكره، يمكن تلخيص الاختلاف بين قوانين الاسلام والقوانين البشرية الوضعية ـ خاصة قوانين المجتمعات الليبرالية، التي تعترف لافرادها بحقوق ازاء ما يقدمونه لها من خدمات ـ في الملاحظات التالية:

أ ـ لا تعترف المجتمعات الليبرالية ـ بحكم رؤيتها للامور ـ بحقوق للناس العاجزين عن تقديم خدمة للمجتمع بسبب عجزهم او محروميتهم من المؤهّلات الطبيعية أو الاجتماعية، في حين يعترف لهم الاسلام بحقوقهم. من البديهي ان ضمان حقوق هؤلاء الافراد يستدعي البحث عن مصادر لها. وهذا يتطلب بطبيعة الحال تقييد ارادات الآخرين. اي يجب تخصيص قسم من اموال المجتمع لمثل هؤلاء الأفراد. وهذه ليست ارادة سائر الناس، اذاً لابد من تقييد هذه الإرادة.

ب ـ في الحياة الاجتماعية هنالك حقوق للمجتمع، ومتى ما تعارضت هذه الحقوق مع حقوق الافراد، يجب تقديم حقوق المجتمع. وهذه القضية ـ قضية التعارض والاولوية بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع ـ تخضع للاتجاهات السائدة في الوقت الحاضر في المجتمعات الغربية؛ اذ هناك اتجاهات تقول بأصالة الفرد، وهناك اتجاهات

اخرى تدعو الى أصالة المجتمع. والاتجـاه السائد حالياً في العالم الغربي هـو الاتجـاه الداعي الى أصالة الفرد. ولكن توجد هناك أيضاً بشكل او بآخر اتجاهات اشتراكية (= اجتماعية). والملاحظ اليوم على المجتمعات الغربية ان بعض الحكومات الاشتراكية والحكومات الاشتراكية الديمقراطية أخذت تتفوق على سائر انواع الحكومات.

وفي مقابل اصالة الفرد في المجتمعات الغربية، يرى الاسلام للمجتمع حقوقاً تفوق حقوق الفرد. اي حيثما تتضارب الحقوق والمصالح الفردية مع حقوق ومصالح المجتمع، خاصة اذا كان ذلك التضارب والتعارض أساسياً، فان الاسلام يعطي الاولوية لحقوق المجتمع. فالحكومات الليبرالية مستعدة لاحراق ملايين الاطنان من الاطعمة او إلقائها في البحر لكي لا تنكسر اسعار السوق ولا يخسر اصحاب رؤوس الاموال. ولا مانع لديهم من موت ملايين الناس، ولكن لا تضرر مصالحهم الاقتصادية. بينما لا يسمح الاسلام بمثل هذا العمل ابداً. أي انه يرى بان ارادة مثل هؤلاء الافراد يجب تقييدها اكثر. اذاً الحرية الاقتصادية ليست على ذلك النحو بحيث يجب توفّرها بأي شكـل كان، بل يجب تقييدها. اذاً مثلما تستدعي مصالح الطبقات المحرومة، ومصالح العجزة والمعاقين تقييد مصالح المجتمع، فان المصالح العـامة للـمجتمع تـتطلب أيـضاً تـقييد الإرادات الفردية لغرض ضمان المصالح العامّة للمجتمع.

ج ـ في المجتمع الاسلامي هنالك امور تعود الى الفرد ذاته، ولكن بما لها من تأثيرات في المجتمع، تُحتسب ضمن المصالح الاجتماعية. نذكر على سبيل المـثال لو ان شـخصاً اقترف معصية في داخل داره وفي خلوة ومن حيث لا يراه أحـد، مـن الطـبيعي ان معصيته هذه فردية، والقوانين التي تحكم هذا النوع مـن السـلوك هـي «القـواعـد الاخلاقية» (بغض النظر عن مدى صحّة استخدام تعبير «الاخلاقية» هنا أو عـدم صحّته).

المراد هو لو ان شخصاً ارتكب معصية في خلوة من غير ان تكون للآخرين علاقة

بالموضوع، فليس من حق الدولة التدخل هنا. وهذا أمر اقرّته كل الفلسفات السياسية بشكل او بآخر. اي ان مجال الدولة يمتد الى المجتمع ولا يصل الى الفرد. ولكن هناك قضية اخرى يختلفون حولها وهي لو كانت معصية الفرد تسري الى الآخرين بشكل او بآخر. فتكون بمثابة تشجيع لهم على المعصية، هل يكون لها عند ذاك طابع اجتماعي أم لا؟ لو ارتكب احد معصية في الشارع او امام افراد أُسرته، حيث يراه الآخرون ويقلّ على اثر ذلك قبح تلك المعصية ويتجرّأ الناس على ارتكابها ويميلون الى ممارستها، فهذا السلوك يخرج عن الحالة الفردية. ألا يحق لنا التدخّل في مثل هذه الحالة انطلاقاً من ان الضرر يعود عليه شخصياً؟ الرؤية الاسلامية لا تتفق مع هذا الاتجاه وتعتبر التظاهر بالفسق امراً اجتماعياً. لو ارتكب الشخص معصية بحيث يراه الآخرون، تعدّ تلك المعصية جرماً حقوقياً (في مقابل الزلة الاخلاقية) ويمكن للدولة التدخل. والقانون الذي ينهى عن مثل هذه المعصية قانون حكومي له ضامن تنفيذي من قبل الدولة.

اذاً لو ارتكبت المعصية في الخلوة من غير علم أحدٍ، فالامر لا يتعلّق بالدولة، ولا يحق لأية محكمة معاقبة الشخص على هذا العمل. ولكن ما ان تتخذ المعصية طابعاً إجتماعياً وتدفع الى الجرأة فانّها تكتسب حينئذ طابعاً حقوقياً واجتماعياً ويتحتّم على الدولة العمل على منع مثل هذه المعصية.

د ـ المعصية والإضرار بالمجتمع لا ينحصر في الضرر المادّي فَحسب، بل تُعتبر الاساءة الى الكرامة جُرماً أيضاً. في كل مجتمع يعد الاعتداء على أعراض الآخرين وكرامتهم، حتى لو لم يكن الاعتداء مادياً (اطلاق كلام فيه إهانة واستهزاء وهتك للحرمة) يُحتسب جرماً أيضاً. وبما انه يتعلّق بالآخرين فمن حقّ الدولة ملاحقة الشخص ومعاقبته، وتكون هي الضامن لتنفيذ القانون. في المجتمع الاسلامي تعتبر اهانة المقدسات الدينية أكبر اعتداء على حقوق المسلمين، ومن يفعل ذلك يستحق

اقصى العقوبات، لأن المجتمع الاسلامي لا شيء فيه اثمن من المقدّسات الدينية. فالمسلمون على استعداد للتضحية بكل وجودهم في سبيل المقدسات الدينية. اذاً اهانة المقدسات الدينية أعظم جريمة، ويجب ان تكون العقوبة المخصصة لمثل هذه الجرائم، اشد العقوبات. وعلى هذا الاساس يمكن تفهّم وتبرير أحكام الارتداد واحكام اهانة المقدسات الدينية.

لماذا يُحكم الشخص الذي يوجّه إهانة الى الرسولﷺ والى المقدسات الدينية الاخرى، بالإعدام؟ لأنه ارتكب اعظم الجرائم، فليس من شيء اكثر قدسية عند المسلمين من هذه المقدّسات، واهانتها تعتبر اعظم جريمة، اذاً يجب ان تخصص لها اشد العقوبات وهي الإعدام. وهذا اختلاف أساسي آخر بين الاتجاهات الاسلامية والاتجاهات الليبرالية.

يقول الليبراليون اذا شتمك احد فاشتمه، فالشتيمة ليست جريمة. واللسان حر في ما يقول. فلو اساء أحد القول في نبيّكم مثلاً، أسيئوا انتم القول في نبيّه أيضاً. ولكن الرؤية الاسلامية ليست هكذا، ففي الاسلام تعتبر اهانة المقدّسات الاسلامية أعظم جريمة ويجب ان تجابه بعقوبة صارمة. وهي لا تنحصر في البعد الحقوقي فقط، بل لها بعد جزائي أيضاً. مثل هذه الاهانة ليست هتكاً لحرمة شخص واحد فقط، وانما هي هتك لحرمة المجتمع الاسلامي كلّه. القضايا الحقوقية تتعاطى عادة مع علاقات الافراد في ما بينهم. فلو صفع شخص شخصاً آخر، يمكنه الاقتصاص منه، او تقديم شكوى ضده الى المحاكم التي تحكم عليه بالسجن مدّة معيّنة او تفرض عليه غرامة مالية، ولو عفا عنه ينتهي الموضوع ولا يحق للمحكمة ملاحقته. بيد ان القضايا الجزائية ليست على هذه الشاكلة، اذ حتى لو تنازل الشاكي عن حقّه، يحق للادعاء العام ملاحقة المجرم. لأن هذا العمل اعتداء على حقوق المجتمع، ومن حق المدّعي العام (اي المكلف بالدفاع عن حقوق المجتمع) اقامة شكوى ضدّه.

الاعتداء على المقدّسات الاسلامية ليس اعتداءً على شخص، لكي يستدعي الامر وجود شاكٍ خاصٍ، واذا تنازل وأسقط الدعوى، تنتهي القضية عند هذا الحد ولا يحق للمحكمة ملاحقة المجرم. كل من يوجّه اهانة الىٰ المقدسات الاسلامية في الصحافة او في خطاب يلقيه، فهو مدان من وجهة نظر القانون الاسلامي. ويجب على القاضي الاسلاميّ ملاحقته لأنه اعتدى على حقوق المسلمين والمجتمع الاسلامي، وهذه ليست قضيّة فردية وخاصّة، وانّما هي قضية حقوقية وجزائية. ولا يمكن لأحد التسامح في هذه الجريمة والعفو عنها لأنّها تتعلق بجميع المسلمين، بل الأبعد من ذلك انها حق الله.

هذه القضايا يجب ان تكون موضع اهتمام المفكرين المسلمين وخاصة الطلبة الاعزاء، ولا يظنوا ان القضايا السياسية والحقوقية في الاسلام خاضعة للاطار الغربي المحدود والأُحادي النظرة، الذي يهتم بالجوانب المادية والدنيوية والفردية لهذا العالم فقط. في وجهة النظر الاسلامية حقوق المجتمع مقدّمة على حقوق الفرد، ولا يثبت لأحد حق ازاء الخدمة فقط، بل لكل من يعيش في المجتمع الاسلامي حق، ولا يختص هذا الحق بطبقة معيّنة دون سواها. وكما ذكرنا فان للمجتمع حقوقاً أيضاً وهي مقدمة على حقوق الافراد، وهي لا تنحصر بالحقوق المادية فحسب بل تشمل الحقوق المعنوية أيضاً. واخيراً فهي لا تختص بالمصالح والمستلزمات الدنيوية فقط، وانّما تشمل أيضاً المصالح المعنوية والاخروية والالهية.

وفي ضوء ما سبق ذكره يمكننا تقييم مزايا قانون الاسلام وما يتميّز به على القوانين الاخرى. وندرك عند ذاك السبب الذي يوجب فرض قيود على الارادات الفردية في المجتمع الاسلامي تفوق القيود التي تفرض عليها في المجتمعات العلمانية والليبرالية. وسبب ذلك هو ان الشيء الوحيد الذي يقيد الارادات في تلك المجتمعات هو المصالح المادية والفردية. ولكن هنا تؤخذ الأبعاد الروحية والاخروية بنظر الاعتبار أيضاً.

وكل واحدة من هذه المصالح تنطلب قيوداً خاصة تستدعي ان تكون الحريّات الفردية في المجتمع الاسلامي اقل من الحريات الفردية في المجتمعات العلمانية والليبرالية. وهذا ما تقتضيه طبيعة الحكومة الاسلامية القائمة على الاعتقادات الدينية. ونحن ندافع عن هذه المعتقدات بكل صراحة وحزم.

المحاضرة العشرون

صورة جديدة عن مكانة القانون والحكومة

١ـ النظرة العضوية الى المجتمع

تحدَّثنا في المحاضرات السابقة عن الموضوعات الاساسية للتشريع في الجهاز السياسي والحكومي في الاسلام. ولغرض التعرّف على مكانة العناصر والمكوِّنات السياسية والحكومية في المجتمع ولاسيّما من وجهة النظر الاسلاميّة، نقوم في ما يلي بعملية مقارنة وتشبيه، لنستوعب أصل الموضوع على نحو أفضل.

منذ القديم شبّه المفكرون المجتمع بجسم الانسان وقالوا: مثلما يتكون جسم الانسان من اجزاء واعضاء مختلفة، ويتألف من أعداد هائلة من الخلايا، كذلك يتألف المجتمع من عناصر ومؤسسات مختلفة تتكون كل واحدة منها من اقسام متعددة، ويتألّف كل واحد من تلك الأقسام من عدد من الافراد. ويمثّل كل واحد من الأفراد في الكيان الاجتماعي حكم الخلية في الكيان البشري. وهناك طبعاً افراط وتفريط في هذا التشبيه، ولا يُستخدم على النحو الصحيح.

يقع عادة في المهام العلمية والعملية افراط وتفريط، ومن العسير تعيين حد الاعتدال والطريق القويم. وعلى هذا الاساس قال البعض في ما يخص التشبيه المذكور: مثلما يتألّف جسم الانسان من اعضاء مختلفة في تكوينها الطبيعي وكل عضو يختلف عن بقية الاعضاء، ويستطيع كل واحد منها اداء وظيفة معيّنة لا غير، كذلك

اعضاء المجتمع يختلفون في أصل تكوينهم، وقد جعل كل قسم منهم لوظيفة معيّنة يجب ان يؤدّوها هي لا غيرها. نذكر على سبيل المثال اننا نعلم بأن خلايا جسم الانسان كانت في بدايتها خلية واحدة، ثم نتج عن انشطارها انواع الخلايا المولّدة لاجزاء الجسم. ومن الطبيعي ان بعض هذه الخلايا تكون رقيقة وناعمة وتؤلف عضواً كالعين او الدماغ، وبعضها الآخر ذات بناء صلب وقوي وتؤلّف اجزاءً قوية كالعظم. ولا يمكن بطبيعة الحال استخدام خلايا بناء العظم بدلاً من خلايا العين، او أن تُطلب من العظم وظائف العين واستخداماتها. ومع ان هذه الخلايا قد ولدت من خلية واحدة ولكنّها عند التقسيم تباينت واختصت كل مجموعة منها بعمل معين فقط. ولهذا لا يمكن استبدالها مع بعضها.

وانطلاقاً من هذه الحالة يقولون بأن افراد المجتمع خلقوا بشكل طبيعي متفاوتين وجعلت للافراد المختلفين اعمال معيّنة لا يستطيع احد منهم النهوض بعمل آخر غيره. منذ القدم كان هناك فلاسفة ومفكرون يعتقدون ان للاقوام والعناصر وطبقات المجتمع حدوداً معيّنة، وقد خلق كل عنصر منهم لعمل معين، فالعنصر الاسود مثلاً خلق للاعمال البدنية الشاقّة، وخلق العنصر الابيض او الاصفر للاعمال الفكرية. فهم كانوا يستخدمون هذا التشبيه. كانوا يتصورون ان اختلاف لون البشرة، واختلاف الجنس، واختلاف الدم بين الناس يؤدي الى ان تكون لكل مجموعة منهم وظائف خاصّة. هذا تشبيه ومقارنة فيها غلو لا يقره العلم ولا الفلسفة ولا الدين.

٢ـ معالجة الاسلام للنظرة العضوية الى المجتمع

تذهب الرؤية الاسلامية الى ان جميع الناس قادرون من حيث التكوين الجسمي والنفسي، على اداء اعمال ووظائف مختلفة في المجتمع. ومن الطبيعي ان القدرات والكفاءات متفاوتة ولكن ليس بالشكل الذي يدعو الى وضع حد بين عنصرين

بحيث لا يستطيع ايٌّ واحد عبوره. فالشخص الاسود لا يستطيع اداء عمل الشخص الابيض، او لا يستطيع الرجل الابيض إنجاز عمل الشخص الاسود. في الرؤية الاسلامية رغم وجود اوجه شبه بين المجتمع وجسم الإنسان، يمكن الاستفادة منها لتسليط الضوء على مكانة الجماعات والافراد، ولكن ليس من الصحيح استخدام تشبيه المجتمع بأعضاء البدن بما لها من مكوّنات طبيعية متفاوتة، من اجل الخروج باستنتاج يثبت وجود تفاوت طبيعي وتكويني بين افراد المجتمع.

هناك بين علماء الاجتماع الجدد من يقول بأنَّ للمجتمع تركيباً عضويّاً أيضاً، وتؤلف طبقات المجتمع وفئاته المختلفة ما يشبه تماماً اعضاء الجسم الواحد، وهناك رابطة طبيعية تربط اعضاء المجتمع ببعضهم الآخر تماماً كالرابطة التي تؤلف بين اعضاء البدن الواحد. ويبدو ان هذه النظرية لا تخلو هي الاخرى من الغلو والافراط. فهل العلاقة بين اعضاء المجتمع الواحد تشبه تماماً العلاقة بين الخلايا التي تؤلّف نسيج العضو الواحد، في الجسد الواحد؟ طبعاً ليست هناك علاقة حقيقية بين الخلايا وأفراد المجتمع.

من العسير جداً اثبات وجود مثل هذا الترابط في المجتمع. مثلاً العلاقة بين خلايا العين التي تشكل مع بعضها عضواً واحداً، لها مزايا وصفات خاصة بها، وتؤلف بالتناسق والتعاون الطبيعي مع سائر الاعضاء جسماً واحداً. ولكن كما قلنا ان هناك اوجه شبه بين المجتمع والفرد، يمكن تسخيرها لمعرفة المكانة الاجتماعية للأفراد. وقد بيّن الشاعر سعدي هذا التشابه في أبيات مشهورة، على النحو التالي:

الناس كالاعضاء في التساندِ	لخلقهم من كنه جوهر واحد
اذا اشتكى عضو تداعى للسهر	بقيّة الاعضاء حتّى يستقر[1]

١. اصل الشعر باللغة الفارسية:

بنی آدم اعضای یکدیگرند	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به‌درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار

لا شك ان هذا التشبيه الذي يثبت لزوم التعاون بين افراد المجتمع، يخلق لدى الانسان شعوراً عاطفياً يدفعه الى توثيق علاقاته مع الآخرين ومواساتهم ومؤازرتهم حتىٰ لا يحرم ذاته من المنفعة التي يجنيها من الآخرين. هذا التشبيه المعقول ذو الفوائد الغزيرة مستق من حديث مروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن الامام الصادق عليه السلام. الحديث المروي عن الامام الصادق عليه السلام هو:

«المؤمنون في تبارّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى تداعى له سائِره بالسهر والحُمّى».[١]

وكما نلاحظ انه عليه السلام شبّه المجتمع الاسلامي والمؤمنين بالجسد الواحد، بينما عَمَّم سعدي التشبيه فجعل كل المجتمع البشري كالجسد الواحد.

ينبغي الالتفات الى ان وظيفة التشبيه هي التركيز على صفة مشتركة بين شيئين، ولكنها بارزة في احدهما وضامرة في الآخر، فيأتي التشبيه لابرازها في الشيء الثاني. وعلى هذا الاساس لا ينبغي تعميم وتطبيق كل صفات وخصائص المشبّه به على المشبّه. لنفترض مثلاً اننا شبهنا شخصاً شجاعاً بالاسد، فمرادنا هو ابراز صفة الشجاعة فيه، وليس المراد ان له لبدة كما للاسد لبدة، او انه يمشي على اربع كما يمشي الاسد على أربع!

٣ـ اوجه الشبه بين المجتمع وجسم الانسان

من التشبيهات التي تنطبق على المجتمع والفرد هو ان لجسم الانسان اجهزة وانظمة متنوّعة تتعاون في ما بينها، ولها تأثير في استمرار حياة الانسان ونموّه. والمجتمع يضم أيضاً هيئات متنوّعة تتبلور على شكل مؤسسات ومنظمات تسهل على العموم حركة الحياة الاجتماعية. نذكر على سبيل المثال ان في جسم الانسان جهازاً لتحريك الدم

١. مستدرك الوسائل، ج ١٢، ص ٤٢٤.

يسمى بالدورة الدموية ومهمته ان يدير الدم في اجزاء الجسم ومركزه القلب. مهمة القلب هي ادارة الدم الذي يتمّ انتاجه بعمل وتعاون الجهاز الهضمي والمعدة والكبد، إذ انه يوصله عن طريق الشرايين والاوردة والشعيرات الدموية الى الخلايا لتتمكن من مواصلة حياتها.

لجهاز الدورة الدموية اعضاء مترابطة في ما بينها وهي عبارة عن القلب الذي يضخ الدم، ثم الشرايين والاوردة التي تنقل الدم الى كل أعضاء البدن. وهناك اجهزة واعضاء اخرى لها علاقة بجهاز الدورة الدموية؛ اذ يجب ان يكون الدم الذي يجري في الشرايين والاوردة محملاً بالاوكسجين لضمان حياة خلايا الجسم. والذي يتولّى مهمة توفير الاوكسجين هي الرئة والجهاز التنفّسي. وهذا الاوكسجين ينتقل بواسطة الدم الى كل انحاء الجسم. وينقل الدم أيضاً المواد الغذائيّة ويوزّعها على اجزاء الجسم. وهذه المواد الغذائية يوفّرها الجهاز الهضمي. إذاً هناك ثلاثة اجهزة متناسقة ومترابطة في عملها وهي مهتمّة لتوفّر للجسم استمرارية الحياة.

إضافة الى الاجهزة المذكورة آنفاً، توجد في الجسم اجهزة اخرى أيضاً وظيفتها توجيه وتنظيم عمل الجهاز الهضمي، والتحكم بما ينتجه الجهاز الهضمي. فهناك في الجسم مثلاً غدد لها مهمّاتها وواجباتها الخاصّة. وهناك شبكة الاعصاب التي تأتمر بأوامر المخ وتحرّك الاعضاء، ومنها المعدة والاعضاء الاخرى التي تعمل بمساعدة الجهاز العصبي.

وكما نلاحظ فانّ نظام عمل وحياة الجسم مرتبط بعمل الاجهزة الموجودة فيه والتي تعمل بنظام خاص وتؤدي المهام الموكلة اليها بتناسق تام مع بعضها الآخر. ونحن نستطيع تشبيه مؤسسات المجتمع ومكوّناته بأعضاء الجسم واجهزته، ونصوّر لكل واحد منها نظيراً مما في المجتمع. فعندما ننظر الى مجموعة وظائف الجهاز الهضمي، والجهاز الذي ينقل الغذاء الى كل أنحاء البدن؛ اي ننظر الى عملية إنتاج وتوزيع الغذاء

في الجسم، ثم نلقي نظرة على المجتمع نلاحظ شبيه ذلك في المؤسسة الاقتصادية للمجتمع، فمهمة المؤسسة الاقتصادية هي إنتاج المواد التي يحتاجها المجتمع، ثم توزيعها بواسطة اجهزة التوزيع الموجودة في المجتمع. تماماً مثل الدم الذي يُنتج في الجسم ثم يُوزَّع بواسطة القلب والاوردة الى اعضاء الجسم.

اذا حصل خلل في جهاز الدورة الدموية كتصلب بعض الشرايين بحيث لا يجري فيها الدم بشكل طبيعي، فانّ ذلك يؤدي الى مرض الجِسم، واذا انقطع الغذاء عن احد الاعضاء فانّه يتعفن ويموت ويتحتم استئصاله من الجسم. وكثيراً ما يؤدي اختلال عمل الدورة الدموية الى الوفاة. اذاً الحفاظ على سلامة البدن يتطلب ان يجري الدم بسهولة في الاوردة والشرايين. وكذلك الحال في المجتمع اذ يجب ان تتحرك وتنتقل الاموال والمواد التي يحتاجها بانسيابيّة ويسر. فلو احتكرت تلك الاموال وأغلق مسارها، واذا حصل خلل في المؤسسة الاقتصادية ـ التي تشمل انتاج وتوزيع المنتجات الزراعية والصناعية والخدمات الادارية ـ بحيث لا تنتقل بسهولة المواد التي يحتاجها المجتمع، فلابد ان يُصاب ذلك المجتمع بالامراض. هذا التشبيه صحيح، حيث جرى فيه تشبيه المؤسسة الاقتصادية للمجتمع بجهاز الدورة الدموية في الجسم.

يمكن أيضاً تشبيه الجهاز الحكومي في المجتمع بالجهاز العصبي في البدن الذي يُعتبر في الحقيقة بمثابة الحاكم على البدن. وهو يتألف من قسمين: الاعصاب الحسية، والاعصاب الحركية. ويظهر هذا التشبيه ان الجهاز الحكومي يكون بمثابة النظام العصبي في المجتمع. المجتمع كالبدن يحتاج الى عقل يتخذ القرارات ويصدر الاوامر، ويحتاج الى موظفين ينفذون تلك الاوامر في اعضاء المجتمع وتحريكها. ومن هنا يتألف الجهاز الحكومي من قطاعين أساسيين: ١ـ القطاع التشريعي الذي يأخذ على عاتقه وضع القوانين بعد تشخيص مصالح المجتمع وسبل تحقيقها. ٢ـ القطاع التنفيذي الذي يقوم بواجب تنفيذ القرارات والقوانين.

الاعصاب الحسية في المجتمع تضطلع بمهمة المعرفة، والاعصاب الحركية تهيّء مستلزمات التنفيذ. مقدّمات الحس تقوم بها الاعصاب الحسيّة، والمخ هو اداة التفكير والمعرفة. من الطبيعي ان روح الإنسان تملك حقيقة التفكير، ولكن اداتها هو المخ الذي تجري عملية التفكير بواسطته، ثم تصدر أوامر الحركة بواسطة الاعصاب الحركية. هناك قوّة عاملة في النفس الانسانية تتولى اكتساب العلم والمعرفة، والاعصاب الحركية هي القوة العاملة للنفس. مهمة احداهما هي السعي لتحصيل العلم والمعرفة، ومهمة الاخرى هي الحركة. وكلتاهما تعملان تحت إمرة العقل. هذا النظام يتحكم بأعضاء البدن ويكسب له المعارف اللازمة، ويصدر الأوامر المطلوبة وينفّذها بواسطة الأجهزة العصبية. وهو ما يعرف بجهاز ونظام الدماغ والاعصاب، حيث يمكن من خلال تشبيه الجهاز الحكومي بهذا النظام معرفة مكانة ودور الحكومة في المجتمع.

٤ـ تبيين مكانة الحكومة من خلال النظرة العضوية الى المجتمع

عندما نُلقي نظرة على اعضاء بدننا وعملها المتناسق، ندرك بوضوح بأننا لا دخل لنا في ايجاد تلك الاعضاء وتنظيم وظائفها. او لنقل بلغة علمية بأنَّ الطبيعة هي التي توجدها وتدفعها نحو العمل والحركة. ونقول بلغة الدين بأنَّ الله عز وجل هو الذي خلق هذه الاعضاء وجعل لها قدرات وكفاءات ومزايا خاصة بها. فهو تعالى القادر على خلق جسم بهذه العظمة والتعقيد والدقّة. هذا ناهيك عن الروح التي تتصف بما يفوق البدن تعقيداً وعظمة ودقّة.

عندما خلق لنا الله جسماً واعضاءً فانه يتعيّن علينا معرفة سبل استخدامها على الوجه الصحيح، بحيث يتسنى لنا استخدام اعضائنا بشكل يجعلنا نعيش عمراً أطول مغموراً بالسلامة والبهجة، ولا نستخدمها بأي نحوٍ يحلو لنا. فهل من الصحيح ان

نأكل ونشرب كل ما يقع بأيدينا، ونمارس كل عمل وكل نزوة تخطر لنا. فلو تناولنا الاطعمة المضرّة وشربنا المسكرات وتعاطينا المخدّرات، أنرجو بعد ذلك بدناً سالماً ومعافى؟ وهل يتحقق لنا ما نصبو إليه من عمر طويل مكلل بالصحة والبهجة؟ من الطبيعي ان الجواب يأتي سلباً. ولا شك في ان عدم الالتزام بالتعاليم الصحيّة لا يتيح لنا العيش عمراً طويلاً نتمتّع فيه بالصحة والسلامة. وهذا يعني اننا يجب ان نقيّد حرية العمل المتاحة لنا، وان لا نقوم بأي عمل يحلو لنا. إذ يجب ان نهتم بكيفية الطعام الذي نتناوله من جهة، ونهتم من جهة اخرى بمقداره وكميّته أيضاً. كما ينبغي ان نتمسك بالتعاليم الصحية المتعلّقة باختيار نوع الطعام ووقت تناوله. فلو تناولنا اطعمة فاسدة فاننا نصاب بالتسمّم والمرض، ونعرّض حياتنا للخطر.

التعاليم الصحية امور حقيقية تقتضيها طبيعة ابداننا، وهي لم تكتشف الا بعد جهود جهيدة بذلها العلماء والمتخصصون. ووضعوها بين ايدينا لكي نعيش من خلال مراعاتها عمراً طويلاً مقروناً بالبهجة والسلامة.

في ضوء ما ذكرناه حول النظام الذي يحكم تركيب الجسم وضرورة الالتزام بالتعاليم الصحية، لو نصحَنا طبيب أو خبير صحّي بعدم تناول طعام معيّن، وعدم تناول المسكرات والمخدّرات بسبب ما ينجم عن هذه المواد من اضرار تصيب الجهاز العصبي والكلية والكبد، فماذا سيكون موقفنا منه؟ أيجب علينا شكره لما اسداه لنا من نصح ولما بيّنه لنا مِن إرشادات الى طريق السلامة؟ أم نردّه ونعنّفه لتدخُّله في شؤوننا الخاصّة؟ من الطبيعي ان من يقدم لنا ارشادات صحيّة، فهو يسدي لنا خدمة كبرى ويرينا سبل السلامة والسعادة. وهذا يوجب علينا تقبيل يديه.

عندما نمرض نحجز من قبل عدّة أيام وقتاً للفحص الطبي ونرجو من الطبيب ان يفحصنا، وبعد ان يكتب لنا الوصفة الطبية نجول في شوارع المدينة بعض الوقت للحصول على ذلك الدواء. ونحن نتحمل كل هذه المشقّة من اجل الحفاظ على

صحّتنا. لأن لنا هدفاً في الحياة ونحرص على ان يكون سلوكنا مدعاة لطول اعمارنا وسلامتنا. وتحقيق هذا الهدف يوجب علينا الالتزام بالارشادات والتعاليم الصحيّة، ونفرض على انفسنا قيوداً تحدّ حريّاتنا وان لا نتصرف وفقاً لمشتهياتنا.

لا شك في ان الانصياع لهذه القيود والالتزامات يضمن سلامتنا ولا يعتبر حائلاً دون سعادتنا، وهذا ما يوجب علينا ان نقابل بالشكر والامتنان كل من يرشدنا الى طريق السلامة ويقدّم لنا نصائح طبية تساهم في اطالة اعمارنا. فهل يعتبر عقلاء العالم الارشادات الطبية نوعاً من التدخل المرفوض في شؤون حياة الافراد، ام يعتبرونها افضل ما يقدّم الى المجتمع من خدمة؟

ما سبق ذكره يتعلّق بالحياة الفردية والخاصّة. ويوجد نظيره تماماً في ما يخص المجتمع. فلو قال قائل بانني لا افهم معنى الحياة ولا اريد البقاء حياً، ولا فرق لديّ بين الموت والحياة! فليس هناك من يعتبره عاقلاً.

ولو تمرّد على الارشادات والقوانين، من الطبيعي انه يواجه ما تقتضيه القوانين والسنن الطبيعية التي ليس للانسان تأثير فيها، وتنتهي به الامور الى المرض او الوفاة. وان كان هناك من ليس له هدف في الحياة، فله ان يسلم نفسه الى حوادث الدهر وليتناول ما يشاء وليفعل ما تشتهي نفسه ليقع له ما يقع وليواجه المرض الذي ينتهي به في ختام الامر الى الموت. في حين ان من لديه هدفاً في الحياة ويرغب في العيش مدّة أطول ويتنعم بالصحّة والسلامة ليحظى بما يمكن من التكامل والرقي المعنوي، لا يُحتمل منه تجاهل الارشادات الطبيّة. أي انه يلزم نفسه بما يمليه عليه المتخصصون من قيود.

ولو افترضنا ان المجتمع مثل الشخص الذي لا هدف له في الحياة، فعندئذ لا فرق لديه بين الموت والحياة، ومعنى ذلك انه لا يبغي العزّة والاستقلال والسؤدد ولا يحرص على هويّته ولا على أُخراه وحياته المعنوية. من الطبيعي ان مثل هذا المجتمع

حر في ان يفعل ما يشاء ولا وجوب عنده للالتزام بتعاليم وارشادات معيّنة. وهو اشبه ما يكون بشخص يستوي لديه الموت والحياة.

لا يحتاج المرء الى قوانين تُقيّد الحريات عندما يستوي لديه الموت والحياة. اي حتى لو انه لا يطلب الموت ولا فرق عنده بين الموت والحياة، ينبغي ان لا ينصاع لأي قانون، وإلا فانّه حتى لو اختار الموت فعليه الالتزام بمتطلباته ومعرفة ما ينبغي عليه عمله لكي يموت. اذاً ليس ثمة عمل هادف بلا تعاليم ولا قوانين. ولا يمكن بالحرية المطلقة بلوغ اية غاية. فان كان هناك هدف فلابد ان تكون هناك قيود. ولابد ان تأتي مقدّمات أي عمل وفقاً لقوانين وتعاليم معيّنة؛ حتى وان كان الهدف هو الموت.

المجتمع الذي يطمحُ الى هدف معيّن يجب عليه الالتزام بالقوانين؛ أي يجب عليه تقليص حريّاته والتنازل عن بعض مطاليبه. والا فانه لو اراد الاتيان بكل ما يحلو له فعله فلن يبلغ هدفه على الاطلاق. نعم ان لم يكن لديه هدف فهو ليس بحاجة الى قوانين. ومثل هذا المجتمع لا يمكن ان يكون الا كمثل شخص لا هدف له فهو لا يلبث كثيراً حتىٰ يأتيه الفناء بعد حين. وعلى هذا الاساس اذا اراد المجتمع البقاء والتقدّم والكمال، واذا اراد العيش بعز وسعادة ابدية، لابد ان تكون لديه قوانين دقيقة.

ولكن الكلام هنا هو كيف توضع هذه القوانين؟ ومن الذي يضعها؟ وهل هي مجموعة امور موجودة في الواقع ويجب اكتشافها؟ أم هي امور اعتبارية يجب وضعها وإضفاء الاعتبار عليها؟ هذه القضية على درجة بالغة من الأهمية في فلسفة الحكومة.

توجد في الطبيعة وفي الحياة الفردية مجموعة قوانين واقعية يكتشفها العلماء. اي اذا قيل بأن هذا الميكروب يسبب مرضاً معيّناً، فذلك يأتي بناء على وجود علاقة حقيقية وقائمة في الطبيعة بين تلك العلة وذلك المعلول الحقيقيين. ويكتشف العلماء هذا الواقع بتجاربهم، ويصوغونه على شكل قانون صحّي ويضعونه تحت تصرّف الآخرين. مبينين لهم بأنهم اذا ارادوا الوقاية من المرض الكذائي عليهم بتجنّب الميكروب

الكذائي. واذا شاعت عدواه بين الناس يجب المسارعة الى التلقيح ضده. وكذلك الحال بالنسبة الى المجتمع اذا اراد ان يحيا حياة سليمة فعليه ان يضع لنفسه قوانين. ولكن هل هذه القوانين موجودة في الطبيعة ويجب السعي لاكتشافها؟ ام انها امور اعتبارية وتعاقدية او افتراضية ويمكن الاستبدال بها بين الفينة والاخرى من اجل ارضاء الناس؟ على اعتبار انّها خاضعة لارادة الاكثرية من الناس.

هذه قضية أساسية وجذرية، يتعلّق احد أبعادها بالفلسفة ويتعلّق بعدها الآخر بعلم معرفة الانسان، ويتعلّق بعدها الثالث بنظرية المعرفة. ولكل واحد من هذه الابعاد منهجه المعقّد الذي يجب تتبعه في الجامعات ضمن اختصاصات معيّنة. ومن الطبيعي ان مثل هذه الفرصة غير متاحة أمامنا هنا لطرح كل هذه المسائل. ولهذا فنحن مضطرّون الى انتقاء خلاصة منها وبيانها لكم، لتكون الفائدة عامّة.

٥ـ المصالح والمفاسد الواقعية دعامة وخلفيّة للقانون

هل هناك حقاً علاقة واقعيّة بين الأمن والحيلولة دون السرقة؟ أي لو اردنا ان يسود الأمن، هل يجب التصدي للسرقة؟ أم ان العلاقة بين هذين الأمرين علاقة تعاقدية ويمكن ان يسود الأمن مع شيوع السرقة. وهل هناك علاقة بين جواز قتل الانسان وحالة انعدام الأمن؟ أي لو كان للمرء حق في قتل من يشاء، هل يؤدي ذلك الى انعدام الأمن حقاً، ام ان العلاقة بين هاتين الظاهرتين تعاقدية؟ وهل يؤدي الايمان بالله الىٰ اطمئنان القلب حقاً، ام ان هذه العلاقة تعاقدية أيضاً؟ وهل تنتهي الحرية الجنسية الى هدم كيان العائلة حقّاً؟ أم هذا الامر تعاقدي؟ يقال تارة في مجتمع ما بحرية العلاقات الجنسية؛ لأن الناس يريدون ذلك. ويقولون تارة اخرى بوجوب تقييدها لأن مجموعة من الناس او اكثرهم لا يرتضونها. فهل تشريع قانون يطلق او يقيّد الحرية الجنسيّة يخضع لامور تعاقدية؟ أي يخضع لأذواق الناس ويجب تشريع

القانون وفقاً لرغباتهم؟ أم انه يقوم على علاقة حقيقية وواقعية تفيد ان اطلاق الحريات الجنسية يؤدّي الى تفشي امراض جسمية ونفسية تهدد اساس العائلة، حيث تنتشر الامراض النفسية بين الرجال والنساء، وينشأ الاطفال من غير تربية، فيصبحون طفيليين، ومفسدين ومجرمين.

هناك من يعتقد بانَّ القوانين الاجتماعية تتبع المصالح والمفاسد الواقعية، وهي غير خاضعة لاذواق الناس وأهوائهم. فكما ان انتشار شرب المسكرات يؤدي الى كثرة امراض الأعصاب والقلب، واذا كثر التدخين تزداد معه الامراض الناجمة عنه، فهكذا الحال أيضاً في ما يخص القضايا الاجتماعية؛ فلو اطلقت الحرية للعلاقات بين النساء والرجال لنجمت عنها اضرار وخيمة على المجتمع، وهو ما يمكن مشاهدة امثلة كثيرة عليه في البلدان الغربية حيث تنتشر العلاقات غير المشروعة بشكل واسع.

اذاً يجب عند وضع القانون الإلتفات إلى آثاره ونتائجه الواقعية، ولا ينبغي الانسياق وراء رغبات الناس والخضوع لرأي الاكثرية ان كانت تريد الحرية الجنسية او لا تريدها، او ان كانت تريد او لا تريد اباحة المخدّرات. فهل يجب تشريع القانون بهذه الصورة، أم يجب البحث للكشف عن الأضرار التي تنجم عن تعاطي المخدّرات مثلاً، ونشرّع القانون بناءً على ذلك وبدون الخضوع لرأي الاكثرية حتىٰ لو وافقت على تعاطي المخدّرات.

ما هو الطريق الأصح في رأيكم؟ هل يتم وضع القوانين الإجتماعية على اساس رغبات اكثرية الناس دون ان يكون لها اساس حقيقي وواقعي، ام الأصح ان تكون مبنية على اساس حقيقي وواقعي؟ اي هل المصالح والمفاسد الاجتماعية امور حقيقية ام امور اعتبارية وذوقية؟

طُرح هذا الموضوع في الغرب منذ عهد هيوم فصاعداً ضمن بحث نظرية المعرفة، حيث قالوا بانّ المفاهيم القيمية وما يجب وما لا يجب لا تتّصف بأي واقع خارجي

ولا تعدّ ضمن الامور العقلانية التي يمكن اخضاعها للاستدلال. «الحسن والقبح» يشبه حكمه حكم اذواق الناس في الألوان. فلو كان احدهم يحب اللون الوردي لا يمكن مساءلته عن السبب الذي يجعله يحب هذا اللون؛ لأن بعض الناس يحب هذا اللون وبعضهم الآخر يحب لوناً غيره. ولكن هل القضايا الاجتماعية ذوقية وتجري على نمط اختيار الالوان؟ أم انّها تتبع المصالح والمفاسد الحقيقية؟

هناك علاقة حقيقية بين سلوك الناس وتأثيره في حياتهم الفردية، والاجتماعية، والمادية والمعنوية. وتعدّ في واقع الحال بمثابة علّة ومعلول. سلوك الناس في المجال الفردي والاجتماعي يؤدي بهم اما الى السعادة او الى الشقاء. وعلى هذا الاساس يجب معرفة العمل المؤدي الى السعادة من اجل السماح به، ومعرفة العمل المؤدّي الى التعاسة من أجل منعه. وطالما كانت هناك علاقات حقيقية بين السلوك الفردي والاجتماعي للإنسان وسعادته وشقائه، فانه يجب العمل على معرفة هذه العلاقات ووضع قانون على اساسها. وحينئذ يأتي هذا السؤال: مَن الذي يعرف المصالح والمفاسد الحقيقية بشكل أفضل؟ نحن المسلمون نعتقد ان الله عز وجل هو الذي يعرف تلك المصالح والمفاسد بشكل أفضل.

وعلى هذا الاساس تؤكد الرؤية الاسلامية في مجال التشريع ان هناك علاقة علّة ومعلول بين سلوك الناس في المجال الفردي والاجتماعي وبين ما يتمخّض عنه من إنعكاسات على سعادتهم وشقائهم في الدنيا والآخرة، وهو ما يعرف باسم المصلحة والمفسدة. وهذا ما يوجب معرفة تلك المصالح والمفاسد وتشريع القانون على أساس ذلك، ولا يصحّ تشريعه على اساس رغبات وأهواء اكثرية الناس.

المحاضرة الحادية والعشرون

الاسلام والديمقراطية (١)

١ـ لمحة على الموضوعات السابقة

سلّطنا الاضواء في المحاضرات السابقة على النظرية السياسية الاسلامية في جانبي التشريع والتنفيذ، وقدمنا ردوداً على بعض الشبهات الواردة في هذا المجال. ومدار هذه النظرية هو ان عمل الجهاز السياسي لأي نظام ومنه النظام الاسلامي يأتي في مجالين ـ ويمكن طبعاً تقسيمه من زاوية اخرى الى ثلاثة أو أربعة أقسام ـ المجال الاول التشريع، والمجال الثاني التنفيذ. الرؤية الاسلامية الى القانون والتشريع هي ان القانون الذي يجب ان يطبق في المجتمع الاسلامي يجب ان يحقّق جميع المصالح المادية والمعنوية للمجتمع. وعلى هذا الاساس لا يستطيع ان يشرع للمجتمع قانوناً كاملاً إلا العارف بكل أبعاد وجود الانسان بجوانبه المادية والمعنوية وشتّى شؤونه الاجتماعية، ويُنظّم تلك القوانين على نحو يحقق سعادته في عالم الآخرة أيضاً. ومن البديهي انه ما مِن أحد لديه مثل هذه المعرفة إلا الله عز وجل او من اصطفاه الله لهذا الأمر.

وفضلاً عن ذلك فان التوحيد في الربوبية التشريعية يوجب على العباد طاعة اوامر مولاهم والامتثال لارادته التشريعية في حياتهم وعدم الاتيان بما يتعارض مع ارادته. اذاً يجب الالتزام بالربوبية التشريعية لله تعالى في التشريع. ومن هنا يتميّز قانون الاسلام بهويّة خاصّة تختلف عن القوانين البشريّة في جوانب كثيرة. ويمكن القول

بايجاز ان القانون في المجتمع الاسلامي يجب ان يشرعه الله تعالى أو من يأذن له الله بالتشريع. وينطبق هذا المعنى أيضاً على من يتصدى لمهمة تنفيذ القانون؛ لأن منفذ القانون يتصرف في حياة افراد المجتمع ويلزمهم بتطبيق الأحكام الالهية؛ اذ يتصدى احياناً لإجراء الحدود والتعزيرات ويفرض نوعاً من القيود إزاء ما يقترفونه من جرائم. وهذا على اية حال يُعتبر نوعاً من التصرّف في حياة عباد الله، وهو بطبيعة الحال تصرّف غير مشروع إلا لذوي الأهلية وباذن الله خالقهم الذي بيده أمرهم.

٢ـ حاجة منفّذي القانون لإذن الله

قد يتساءل البعض اننا عندما قبلنا القانون وعرفنا على وجه الدقّة سبل تنفيذه، وصرنا على معرفة بأنَّ المادّة القانونيّة الكذائيّة تنطبق على الحالة الكذائيّة، فما الفرق في ان يكون منفذ القانون زيد او عمرو؟ وما الحاجة لاذن الله مادامت الاحكام الالهية الصحيحة هي التي تُنَفَّذ؟ نحن نقر بانَّ القانون الالهي يجب ان يُطبَّق على المجتمع، ولكن لماذا يجب ان يكون منفّذ القانون مأذوناً من الله؟

اذا طرحت هذه الشبهة في اجواء فقهية، يجب الرد عليها باسلوب فقهي وبمناهج الفقهاء. ولكن لو طرحت في اجواء عامّة وبمعزلٍ عن الاصول الفقهية والاساليب المتبعة في دراسة الفقه الاسلامي، وكان القائل يرغب في الحصول على جواب يتناسب مع مستوى فهمه البسيط، فيجب التعامل مع هذه القضية في ضوء الامثلة والنماذج المتوفّرة في حياتنا الاجتماعية. نذكر على سبيل المثال ان كل واحد منا يضع مجموعة قواعد وقوانين في اطار حياته العائلية ولزوجته واولاده. فيُقال مثلاً بمنع التصرّف بما يعود للغير، ويجب حتى على الاطفال الالتزام بهذا القانون في ما يخص لعبهم وقرطاسيّتهم. فلو ان احداً منهم تصرّف بما يعود لغيره من غير اذنه، يؤاخذ على هذا العمل. او مثلاً في علاقات عائلتين أو جارين، فلو دخل احد الجيران الى دارك

وتصرّف ببعض ادواتها بغير اذنك وحتى لم يـلحق بك اي ضرر، فـانك تـؤاخـذه وتستنكر هذا التصرف منه، بل يحق لك استنكار فعله حتى وان كان في تصرّفه ذاك خدمة لك.

وهناك مثال آخر نفترض فيه انه من المـقرر تطبيق قـانون وقـرارات مـعيّنة في احدى الدوائر، الا ان القرار لم يُبلّغ بعد من قِبل رئيس القسم المعنيّ بهذا الامر، ولو جاء شخص وزعم انه رجل امين ويعرف القانون جيداً، ثم تـصدّى للامـر وأخـذ يصرّف الامور حسبما جاء في ذلك القرار، من الطبيعي انه لا أحد يسمح له بـذلك، حتى لو كان هو الشخص الذي سيصدر القرار منه بعد حين. اذ طالما لم يصدر الابلاغ، لا يحق له تنفيذ ذلك القانون والعمل بمفاده. ولو فعل ذلك لواجه الرفض والاستنكار، بل ويحتمل أن يُحاكم ويعاقب على عمله هذا. رغم انه قدّم خدمة وقام بذات العمل الذي سيقوم به بعد صدور أمر التنفيذ، لأن القاعدة المتعارفة عند العقلاء هي انه ما لم يصدر إذن من الجهة المخوّلة لا يحق لأحد ممارسة ايّ نوع من التصرّف حتى وان كان قانونياً ومشروعاً، فما بالك لو كان تصرّفه جريمة وخلافاً للقانون.

وفي ضوء هذا المبدأ المقبول في الحياة الاجتماعية ندرك السبب الذي يجعل المجتمع الذي يعود الى الله ويؤمن الناس فيه بربوبية الباري تعالى، ينظر الى من يريد حكمه بغير إذن ربّهم، كمن يريد تبوّأ منصب لا حق له فيه، او كمن يريد التصدّي لمنصب رئاسة الوزراء وممارسة مهامّه من غير تفويض من جهة مخوّلة كرئيس الجـمهورية مثلاً او مجلس الشورى الاسلامي، او أية جهة اخرى من الجهات المخوّلة بـتفويض هذه المهمّة. فحتّى لو كانت اجراءات هذا الشخص صحيحة، فهو يؤاخذ ويُدان على هذا العمل، ويمكن للجهات المختصّة معاقبته. وبناءً على هذا الدليل نـقول: إن مـنفّذ قانون الاسلام يجب ان يحرز اذن مالك المجتمع الاسلامي وربّه وهو الله تعالى. والا فعمله مرفوض ومُدان. وهو كمن يمارس المهامَّ التي ينتدبه أحدٌ لها. وحتى لو لم يواجه

إدانة ورفضاً فان الناس غير ملزمين بطاعته. وحتى في ما يخص تطبيق ذلك القانون فانَّ الناس يطالبونه بما يثبت حصوله على إذن يفوّض إليه ممارسة هذه المهام. وهم غير ملزمين بطاعته ما لم يثبت لهم حصوله على اذن من الجهة المختصّة.

في الرؤية الاسلامية يكون الناس في المجتمع الاسلامي عباد الله ومخلوقيه وهو ربّهم، ولا يحق لأحد التصرّف في شؤونهم بدون إذن خالقهم، وهو الذي يجب ان يأذن بذلك. وحتى حكم الله هذا يجب ان ينفّذه شخص معيّن مأذون له من الله. وانطلاقاً من هذه الحقيقة كان سماحة الامام الخمينيؒ الذي قاد هذه الثورة وأسس هذا النظام، في ضوء ما كانت لديه من رؤية للاسلام وللمصادر الاسلامية، كان يكتب صراحة في ما يخص تنفيذ حكم رئاسة الجمهورية عبارة «أنصبك»، ولم يكتف بعبارة تنص على تنفيذه لآراء الشعب، حتى انه كتب صراحة في احدى المرات: «اعيّنك في هذا المنصب بما لديَّ من الولاية». وصرّح في موضع آخر: «لا تُصغوا الى كلام هؤلاء الذين يسيرون خلافاً لمسيرة الاسلام ويعتبرون انفسهم مثقّفين ويريدون عدم قبول ولاية الفقيه. فان لم يكن الفقيه هو المتصدّي للامور، ولم تكن ولاية الفقيه هي الحاكمة، فالحكم هو حكم الطاغوت. فإما الله وإمّا الطاغوت. وان لم يكن بأمر الله، ولم يكن رئيس الجمهورية بنصب الفقيه، فهو غير مشروع. واذا لم يكن مشروعاً فهو طاغوت، وطاعته طاعة للطاغوت»[1]. وهذا ليس رأياً شخصيّاً، وانّما هو مستقى من الآيات القرآنية الكريمة ومن الاحاديث وهو على أية حالة رأي من أسس هذا النظام الاسلامي.

وعلى هذا الأساس فانَّ منفّذ القانون، حتّى وان نفّذ جميع القوانين وفقاً للموازين الاسلامية، لابد ان يكون مأذوناً له من الله. وقد يكون هذا الاذن تارة بصورة خاصّة، كما هو الحال بالنسبة الى رسول اللهﷺ والأئمة المعصومينؑ، وكذلك من

١. صحيفة نور، ج ٩، ص ٢٥١.

نصبهم رسول الله ﷺ بنفسه، ومن عيّنهم أمير المؤمنين في أيام حياته، ولاة وعمالاً، ومثلهم النواب الخاصّون الذين عيّنهم امام الزمان، عجل الله تعالى فرجه الشريف، في زمن غيبته. في هذه الحالات نُصّب الاشخاص تنصيباً خاصاً وحصلوا على اذن خاص يتيح لهم بيان وتطبيق الاحكام الالهية. وقد يكون تارة اخرى إذناً وتنصيباً عاماً؛ أي في زمن الغيبة، او في زمن الأئمة الذين لم يكونوا مبسوطي اليد، وكانت الحكومة منتزعة من ايديهم، حيث كانوا يبيّنون الافراد ذوي الأهلية بالاذن والتنصيب العام لاجراء احكام الله. نذكر مثلاً ان الامام الصادق عليه السلام أَذِن لفقهاء الشيعة بتولّي تطبيق الاحكام الالهية والشؤون الحكومية في المناطق التي لا يصل فيها الناس الى الامام. وهذا المعنى يثبت بطريق اولى في زمن الغيبة؛ لأنه عندما يكون الامام المعصوم غير مبسوط اليد، او يمارس التقية، فهو ينصب بشكل عام من يتولّون ادارة الشؤون الحكومية للناس نيابة عنه. ألا يكون هذا العمل اولى في زمن الغيبة حيث ان الناس لا يصلون الى الامام المعصوم طيلة قرون؟

لستُ هنا بصدد بيان الأدلة الشرعية والأسس الفقهية لهذه المسألة، وانما اريد توجيه النظرية التي تؤكد وجوب ان يكون منفذ القانون في الاسلام منصوباً من الله. فكيف يأذن الله لمنفّذ القانون؟ وقلنا ان هذا الإذن اما أن يكون خاصاً لشخص معين، أو عاماً للفقهاء الجامعين للشرائط.

طرحت شبهات على هذه النظرية سواء في ما يتعلّق بجانب التشريع، او ما يخص تنفيذ القانون. وأهمُّ تلك الشبهات هو القول بان هذه النظرية تتعارض مع مبدأ حرية الانسان. وفي المحاضرات السابقة قدّمنا رداً على هذه الشبهة. القسم الآخر من الشبهات أُثير ضد الجانب التنفيذي من هذه النظرية، ومفاده ان نظام ولاية الفقيه لا ينسجم مع الديمقراطية. فالديمقراطية كنظام أضحت موضع قبول من كافة العقلاء في العالم، وحتى البلدان الاشتراكية لم تستطع عملياً مجابهة الديمقراطية، فاضطرت على

اثر ذلك للرضوخ الى النظام الديمقراطي. اذاً ليس امام البشر اليوم، وفي هذا العصر على الاقل، سوى قبول النظام الديمقراطي، وأمّا مشروع الحكومة الاسلامية الذي عرف باسم حكومة ولاية الفقيه، فهو لا ينسجم مع الديمقراطية.

٣ـ مفهوم الديمقراطية وتطوّر استخدامه

ارى لزاماً ان اعرض في بداية الأمر توضيحاً حول كلمة الديمقراطية لمن ليس لديهم إلمام كثير بها. الترجمة الحرفية لكلمة الديمقراطية هي: حكم الشعب. والمراد بها هو ان تكون الكلمة الفصل للشعب نفسه في الشؤون الحكومية كتشريع القوانين وتنفيذها وغير ذلك من الشؤون السياسية للمجتمع، من غير ان يتدخّل أحد آخر فيها. هذا هو معنى كلمة الديمقراطية.

طرحت الديمقراطية على امتداد التاريخ على عدّة أنماط. ففي البداية ـ على حد ما يظهر التاريخ ـ قبل حوالي خمسة قرون من ميلاد السيد المسيح، كانت هذه النظرية مطروحة ومطبّقة لمدة من الزمن في أثينا عاصمة اليونان، حيث كان كل ابناء الشعب ـ باستثناء العبيد ومن تقل اعمارهم عن عشرين سنة ـ يشاركون بشكل مباشر في الشؤون السياسية والاجتماعية. وعندما يبلغ الصغار سن العشرين كان بامكانهم المشاركة المباشرة في الشؤون السياسية لمدينتهم. ولم يكن هناك اي إلزام في هذه المهمة اذ انهم كانوا احراراً في المشاركة او عدمها.

كان الناس في ذلك الزمان يجتمعون في الساحات الكبرى للمدينة ويبدون آراءهم في قضايا مدينتهم. وكان تجري مناقشات وحوارات وتتخذ على اساسها القرارات ثم تنزل الى حيّز التنفيذ. هذا الشكل من الحكم الذي لا يتصدى فيه شخص او فئة لإدارة دفة الامور، وانما كان الشعب نفسه يتدخل مباشرة في تقرير الشؤون الاجتماعية والسياسية، يسمى بالديمقراطية او حكم الشعب. كان هذا النمط من

الديمقراطية مطبقاً لمدّة من الزمن في اثينا عاصمة اليونان. وقد تصدّى الفلاسفة والمفكرون لمحاربة هذا الاسلوب بشدّة ووصفوه بأقذع الالفاظ، وفضلاً عن ذلك نجمت عنه من الناحية العملية مشاكل جمّة. ولهذا السبب لم يكتب له الدوام طويلاً.

من الطبيعي ان هذه الطريقة لم تكن قابلة للتطبيق العملي في البلدان الكبيرة والمدن ذات النفوس الكثيرة؛ لأنه من غير الممكن ان يشارك جميع الناس دائماً في القضايا الاجتماعية مشاركة مباشرة. اذ انه من الممكن ان تُمارس هذه الطريقة مؤقتاً في المدن الصغيرة. ولكن في المدن ذات الملايين من البشر كيف يتسنى لجميع الناس اتخاذ القرارات حول القضايا اليومية لمدينتهم؟! وعلى اية حال فقد نُبذت هذه الطريقة، الى أن ظهر بعد النهضة شكل آخر من الديمقراطية وهو ان الشعب صار ينتخب نواباً عنه للتصدّي للشؤون الحكومية، وغدا هؤلاء النّواب يحكمون نيابة عن الشعب؛ لأن المشاركة المباشرة لكل ابناء الشعب لم تكن امراً عملياً. وقد كسبت هذه النظرية بَعد ذلك أنصاراً كثيرين، وأخذت تطبق تدريجياً في بعض البلدان. الى ان غدت اخيراً في القرن التاسع عشر الميلادي موضع قبول الشعوب في اوربا وبلدان كثيرة اخرى من سائر القارّات، وأُقيمت على اساسها بعض الحكومات.

وفي بلدنا أيضاً يمارس هذا النوع من الديمقراطية، ويشارك ابناء الشعب عملياً في جميع المؤسسات الحكومية ودوائر القرار، من خلال المشاركة في الانتخابات المختلفة وانتخاب النواب الممثلين لهم. كالمشاركة في انتخابات رئاسة الجمهورية، وانتخابات مجلس الشورى الاسلامي لاختيار من ينوب عنهم لتشريع واقرار القوانين. وهكذا الحال في انتخابات المجالس البلدية، وغير ذلك من انواع الانتخابات التي أقرّها الدستور. إذاً على اساس النوع الثاني من الديمقراطية ـ التي تتسم بخصائص معيّنة في كل نظام حكومي ـ يشارك ابناء الشعب في الشؤون السياسية والاجتماعية من خلال انتخابهم لمن يمثّلهم في تشريع القوانين وتنفيذها.

٤ـ مفهوم الديمقراطية في العصر الحاضر

اتخذت الديمقراطية اليوم معنىً اكثر خصوصية، وصاروا يعتبرون النظام الذي لا يتدخل فيه الدين «ديمقراطياً». فعندما يقولون بانَّ الحكومة الفلانية ديمقراطية وان البلد الفلاني يُساس بطريقة ديمقراطية، فان مرادهم هو ان الدين يجب ان لا يكون له اي موضع هناك، ويتعين على مشرّعي ومنفّذي القانون ان لا يُدخلوا الدين في اي مجال من مجالات الحياة. هذا النوع من الديمقراطية لا يرفض الدين ولكنه يرفض ادخاله في شؤون السياسة والمجتمع، ولا يسمح لمنفّذي القانون بالحديث عن الدين عند تطبيقهم للقانون، ولا ينبغي ان يصدر أي قرار أو تعميم على اساس الاحكام والقيم الدينية.

الحقيقة هي ان هذا النمط من الديمقراطية يقوم على اساس النظام العلماني الذي يفصل الدين كلياً عن قضايا السياسة والمجتمع. من الممكن طبعاً ان يكون المشرّعون والمنفّذون هم انفسهم اناساً متدينين ويذهبون كل اسبوع الى الكنيسة ويقدّمون لها النذور والأُعطيات، ومن الممكن ان يكونوا اعضاءً في جمعيات دينية، ويمارسون نشاطات دينية خاصّة خارج المجال الحكومي الرسمي، وفي حدود الميادين الشعبية والمحلية، ولكن لا ينبغي ان يكون للدين ايُّ دور وتأثير في الشؤون الحكومية سواءً في مجال التشريع او مجال القضاء، او مجال ادارة شؤون البلاد وتنفيذ القوانين.

واذا سُمِعَ بأنّه في بلد مثل فرنسا ـ التي تعتبر مهد الحرية والديمقراطية ـ يمنعون دخول فتاة محجّبة الى الإعداديات او الجامعات، فذلك لأنهم يعتبرون منع الدين واحداً من مظاهر الديمقراطية، ويقولون بأنَّ نظامنا علماني، ويجب ان لا يكون هناك ايُّ أثر للدين في المؤسسات الرسمية. وارتداء الخمار مؤشّر على تأييد الدين، وهو ما لا ينبغي ارتداؤه في مؤسسات رسمية كالمدارس الحكومية. ولو كانت المدرسة تابعة للكنيسة او كانت مدرسة أهلية فليس ثمّة مشكلة حتى ولو ارتدت جميع الطالبات

خماراً. ولكن يجب ان لا تكون هناك مؤشرات دالة على الدين في المدارس والجامعات الحكومية التي تعمل تحت اشراف الدولة وتمنح المتخرجين منها شهادة رسمية، وينبغي ان لا تكون هناك مثل هذه المؤشّرات في الدوائر الحكومية والوزارات. هذا تفسير جديد للديمقراطية تتعارض على اساسه المظاهر والقيم الدينية مع الديمقراطية.

بناءً على التعريف الشائع والشكل الثاني من الديمقراطية الذي يعني حكم الشعب، اذا كان هناك اناس متديّنون وارادوا العمل بشعائرهم الدينية في دوائرهم، فلا مانع من ذلك؛ لأنه يأتي بناء على إرادة الناس وعلى اساس القانون الذي يشرّعه وينفّذه الناس أنفسهم. تقتضي الديمقراطية ان يكون الناس احراراً في نوع الثياب التي يرتدونها في كل مكان، ومن ذلك المدارس والوزارات والدوائر. فاذا كانت اكثرية ابناء الشعب تنتمي الى دين معيّن، ورغبوا على اساس ميولهم الدينية في ارتداء نوع معين من الثياب، او شاءوا اقامة شعائرهم الدينية، لا ينبغي منعهم من ذلك. فعندما يُشَرَّع على اساس رغبة ابناء الشعب انفسهم، قانون ينص على إلزامية اقامة الصلاة في الدوائر والوزارات والجامعات، فهذا لا يتعارض مع الديمقراطية ـ بالمفهوم الذي نعرفه ـ لأن الناس انفسهم سنّوا هذا القانون وهم الذين يطبّقونه. اما التفسير الجديد للديمقراطية فينبغي ان لا تظهر الميول الدينية للناس في القضايا السياسية والاجتماعية.

٥ـ استغلال النظام السلطوي للمفهوم الجديد للديمقراطية

ذكرنا انه بناءً على التفسير الجديد الذي قدّمته الدول الاستعمارية للديمقراطية، وأخذت تطبّقه في الاتجاه الذي يخدم مصالحها ومآربها، غدت الديمقراطية تعني النظام العلماني، وهو ذلك النظام الذي لا يسمح للدين بأي نحو كان بالتدخل في الشؤون السياسية والاجتماعية لذلك النظام. وحتّى لو ان الشعب نفسه أعرب عن رغبته في

الدين وفي ممارسة شعائره الدينية في الدوائر الحكومية والمؤسسات الرسمية، فهم مع ذلك يعتبرون رغبة الشعب مخالفة للديمقراطية.

ولهذا السبب عندما فاز حزب اسلامي في انتخابات الجزائر، واراد تشكيل حكومة على اسس ديمقراطية وعلى قوانين ذلك البلد، وتطبيق الاحكام الاسلامية هناك، تآمر عليه خصومه الذين شعروا بأنَّ مقاليد الامور ستكون بيد هذا الحزب، وانه سيشكّل في المستقبل حكومة اسلامية. فألغوا الانتخابات واعتقلوا قادة الحزب واودعوهم السجن والغوا ذلك الحزب واعتبروه غير قانوني. ولازالوا حتى الآن وبعد مرور سنوات، لا يسمحون له بممارسة نشاطه. ومع ان هذا البلد نال استقلاله بفضل تضحيات الملايين من ابنائه المسلمين الذين قاوموا ذلك البلد الاستعماري لدوافع اسلامية وفي سبيل الحفاظ على هويتهم الاسلامية، الا انه يعيش اوضاعاً تبعث على الأسف، اذ يُقتل يومياً العشرات من ابنائه بأساليب بشعة كما تذكر الصحف.

ورغم كل الجرائم التي تقع هناك، ومع ان الحكومة هناك استولت على السلطة بالتآمر ولازالت تواصل تسلُّطها بالقمع والرعب وأوصلت البلد الى اوضاع مأساوية، الا أنها مقبولة لدى زعماء الدول الاستعمارية والاستكبارية اكثر من حكومة تقوم على أساس رأي وارادة شعب يريد الدين وتطبيق احكام الشريعة. خشية ان يكون هناك بلد آخر في العالم يحكمه الاسلام. «وهم يسمون هذا المنهج ديمقراطياً، ولكن اذا صوّت الشعب بآرائه للاسلام ولحكومة اسلامية، فهو منهج غير ديمقراطي، لأن الشعب يميل الى الدين». إذاً في ضوء التفسير الجديد للديمقراطية، يجب ان لا يتدخّل الدين بأي نحو كان في الشؤون السياسية والاجتماعية للناس، حتّى الى حد ان ترتدي تلميذة خماراً، كما أنه يكاد يجري في تركيا مثل هذا السلوك أيضاً.

يحلم عملاء الاستعمار في البلدان الاسلامية ان تُحكم هذه البلدان كلها بهذا النهج الديمقراطي؛ اي لا يبقى اي مكان للدين في حكم البلدان لا على صعيد التشريع ولا

على صعيد التنفيذ. وحتى بالنسبة الى البلدان ذات التوجّه الاسلامي القوي يحاولون إخماد الروح الدينية فيها من خلال الهجوم الثقافي واختراق الجامعات، واشاعة هذا المعنى من الديمقراطية فيها. ظناً منهم بأنَّ هذا الجيل سيتبدّل بعد عدّة عقود وينزاح الجيل الثوري ويحل محلّه شباب لا يعرفون مبادئ الثورة، سيتاح لهم حينذاك ايصال الديمقراطية بمعناها الجديد الى سدّة الحكم.

يتضح في ضوء ما سبق ذكرهُ ان للديمقراطية ثلاثة تفسيرات وثلاثة معانٍ:

١ـ الديمقراطية بمعنى المشاركة المباشرة للشعب في الشؤون الحكومية. وقد طُبِّق هذا الاسلوب مدّة قصيرة في إحدى مدن اليونان، ثم انقرض.

٢ـ مشاركة الشعب في الحكم عن طريق انتخاب النواب، وهذا الاسلوب موجود في البلدان الحديثة، وفي بلدنا أيضاً.

٣ـ المعنى الثالث للديمقراطية هو ان تكون جميع شؤون الحكم ـ بما في ذلك التشريع والتنفيذ ـ في معزل عن الدين؛ اي ان شرط الديمقراطية، التمسك بالعلمانية.

٦ـ الاسلوب الديمقراطي المطلوب في الرؤية الاسلامية

ذكرنا سابقاً عند الاجابة عن السؤال حول اي مناهج الحكم يقبله الاسلام؟ انه على صعيد التشريع ان ديمقراطية التشريع اذا كانت تعني ان كل ما صوتت عليه الاكثرية التي تعني ٥٠٪ بزيادة رأي واحد، يغدو قانوناً معتبراً ويجب اتّباعه حتّى وان كان خلافاً لنص القرآن. فانّ الاسلام لا يقبل مثل هذه الديمقراطية في التشريع. فالاسلام له قوانين صريحة لشتّى جوانب الحكم كالقضاء، والاقتصاد، والادارة، وغير ذلك من القطاعات الاخرى، ولا يسمح بتشريع قانون يتعارض مع النص الصريح والحكم القطعي للقرآن الكريم، وإضفاء طابع رسمي عليه. واذا أضفينا صفة رسمية على مثل هذا القانون فمعنى ذلك اننا تجاهلنا الاسلام.

عدم انسجام هذا الاسلوب الديمقراطي في التشريع مع الاسلام يعدّ قضية بديهية غنية عن الاستدلال. واذا قلنا بانّ الديمقراطية في التشريع تعني اضفاء اعتبار على قانون لا ينسجم مع الاسلام، فمن الطبيعي ان الاسلام أيضاً لا ينسجم مع تلك الديمقراطية، وعدم الانسجام هذا واضح في نص تلك الفرضية. ولا يحتاج الى دليل لإثباته. فعندما يرد في الفرضية ان ذلك القانون لا ينسجم مع الاسلام، لا ينبغي السؤال بعد ذاك هل ينسجم مع الاسلام أم لا؟ لأن الفرضية ذاتها تنطوي على هذا المعنى.

اذاً لو كانت الديمقراطية على صعيد التشريع تعني اضفاء الاعتبار على قانون لا ينسجم مع الاسلام، ونحن نتصور ان الاسلام يعترف بمثل هذا القانون، فذلك يعني ان ينسجم معه ما لا ينسجم معه أصلاً! وهذا التناقض واضح ولا يحتاج الى دليل.

وأما الشيء الذي يتطلب مزيداً من التوضيح، وقد وعدنا بتسليط مزيد من الضوء عليه فهو قضية الديمقراطية على الصعيد التنفيذي؛ يعني ما دور الشعب في تعيين منفّذي القانون؟ وما دوره في انتخاب من يريدون تشريع القوانين في اطار مبادئ الاسلام، وهم اعضاء مجلس الشورى. في الحالات التي لم يجعل لها الاسلام قوانين ثابتة ودائمة، والحالات التي تستلزم سن قوانين جديدة لها بسبب تغيّر ظروف الزمان وتبدّل صِيَغ الحياة القديمة، سمح الاسلام لجهاز حكومي مشروع سن القوانين اللازمة لهذا المجال الذي يُسمّى حسب تعبير المرحوم الشهيد الصدر[1] بـ «منطقة الفراغ»، في

---

١. ولد الشهيد آية الله السيد محمدباقر الصدر في ٢٥ ذي القعدة من عام ١٣٥٣ هـ ابوه السيد حيدر، وجدّه آية الله السيد اسماعيل الصدر، بن السيد صدر الدين العاملي، من مشاهير فقهاء النصف الاول من القرن الرابع عشر للهجرة، الذي انتقلت إليه مرجعية الشيعة بعد المرحوم الميرزا الشيرازي.

توفّي والدهُ وهو في الرابعة من عمره. ودخل المدرسة في سن الخامسة. وكانت تبدو عليه من اوائل صباه علائم النبوغ وآثار الذكاء. ونظراً الى نبوغه وذكائه الذي كان يلفت الانظار، قرر مسؤولو التعليم والتربية في العراق ان يرسلوه بعد المرحلة الابتدائية الى مدرسة للاذكياء والنابغين لكي يدرس على حساب الدولة، وبعد قطع الاشواط اللازمة، يُرسل على حساب الحكومة الى جامعات اوربا وامريكا، ليدرس العلوم التجريبية الجديدة ويعود الى بلده. الّا ان والدته وأخاه السيد اسماعيل لم يوافقا على ذلك. وعزم بتوجيه من خاليه الفقيهين

ضوء مبادئ الاسلام، مثل قوانين المرور التي تفرض على السيارات الحركة من جهة اليمين او من جهة الشمال، وتعيّن لها سرعة سيرها.

من البديهي انه لا يوجد في القرآن ولا في الروايات نص حول هذا الموضوع، وقد تُركت مهمة تشريع مثل هذه القوانين المؤقتة والمتغيّرة التابعة للظروف الزمانية والمكانية المتغيّرة، الى الحكومة الاسلامية التي يتعين عليها ان تضع القوانين المناسبة، مع رعاية المبادئ والموازين الاسلامية العامّة، وعدم تخطّي الاطار العام للاحكام والقيم الاسلامية.

ونفهم مما ذكرناه بأن الديمقراطية ودور الشعب يتحققان من خلال تعيين المنفّذين والمشرّعين الذين يسنّون القوانين المؤقتة وينفّذونها في ظل الالتزام بالموازين الاسلامية. وبعبارة اخرى تمارس في بلدنا الديمقراطية والمشاركة الشعبية ضمن الالتزام بالحدود والقيود التي رسمها الاسلام، وانتخاب الاشخاص الذين تتوفر فيهم شروط وصفات معيّنة. منذ انتصار النظام الاسلامي وفي عهد سماحة الامام الخميني، مثل انتخابات مجلس الشورى الاسلامي، وانتخابات رئاسة الجمهورية، وانتخابات

والعالمين الشيخ محمد رضا آل ياسين، والشيخ مرتضى آل ياسين، على دراسة العلوم الدينية، وتكريس نبوغه لنشر المعارف الالهية. وأنهى مرحلة السطح خلال فترة قصيرة. وفي سن الثانية عشرة توجه برفقة اخيه السيد اسماعيل الى النجف لدراسة المرحلة العالية من دروس الحوزة. وحضر درس الفقه لخاله الشيخ محمد رضا آل ياسين في البحث الخارج، ودرس الخارج في الفقه والاصول لسماحة السيد آية الله الخوئي. وأدى نبوغه ومستواه العلمي العالي الى ان تصبح له شهرة واسعة بين علماء النجف منذ ان كان في سن الثانية عشرة والرابعة عشرة. وعندما حصل على درجة الاجتهاد وهو في سن الخامسة عشرة اثار ذلك دهشة الجميع.

بدأ بتدريس الكفاية وهو في العشرين من عمره، وعندما بلغ الخامسة والعشرين أخذ يدرّس البحث الخارج.

وبعد وفاة آية الله السيد محسن الحكيم عام ١٣٩٠ هـ حان وقت مرجعيّته.

والى جانب النشاط العلمي وتربية تلاميذ ممتازين وبارزين، وتأليف الكتب القيّمة. كان له دور مؤثر وبارز في العمل السياسي أيضاً. وخاصة بعد مجيء حزب البعث الكافر الى السلطة، اذ أخذ يحارب هذا النظام الى درجة انه اعتبر هذا الحزب كافراً وأفتى بارتداد من ينتمي إليه. ونظراً الى مواقفه المناهضة لحزب البعث فقد اعتقل عدة مرّات، ولكن اضطروا الى اطلاق سراحه بسبب ضغوط ومقاومة العلماء وابناء الشعب.

وفي آخر الأمر اعتقلوه في الساعة الثانية ظهراً من يوم ١٩ جمادى الاولى عام ١٤٠٠ هـ ونقلوه الى بغداد. وفي اليوم التالي اعتقلوا اخته بنت الهدى أيضاً. وبعد التعذيب أعدموه هو واخته.

مجلس خبراء القيادة[١]، وانتخابات المجالس البلدية. اذاً لابد ان تتوفر في المرشحين مواصفات معيّنة كالايمان والالتزام بأحكام الاسلام، ورعاية الموازين الاسلامية عند سن القوانين. بالاضافة الى الشروط المطلوب توفّرها في اعضاء مجلس الشورى الاسلامي وباستثناء بضعة نواب يمثلون الاقليات، يجب ان يكون النواب مسلمين وملتزمين بأحكام الاسلام. وخشية من حصول غفلة وتقصير وعدم رعاية للموازين الاسلامية عند تشريع القوانين، هناك جماعة متخصصون يحملون اسم مجلس صيانة الدستور يأخذون على عاتقهم النظر في مدى تطابق القوانين التي يشرّعها النوّاب، مع الدستور والموازين الشرعية. فاذا وجدوها مطابقة للموازين الشرعية والدستور، اقرّوها، وإلا فانّهم يعيدونها الى المجلس لاعادة النظر فيها. لقد غدا هذا النمط من آلية التشريع والتنفيذ موضع قبول في بلدنا، ولا يعارضه أحد.

اما في ما يتعلّق بالمنفّذين، ومنهم رئيس الجمهورية الذي يقف على رأس السلطة التنفيذية، فيجب عليهم رعاية القوانين والاحكام الاسلامية. بالدرجة الاولى يجب ان تتوفر في رئيس الجمهورية الشروط والمؤهلات التي نص عليها الدستور وهي بطبيعة الحال مستقاة من قوانين الاسلام، ويجب أيضاً ان يكون لديه اذن من الله بشكل او آخر لأجل التصدّي لشؤون الحكم. بمعنى انه بعد حصوله على اكثر آراء الشعب،

---

١. وهو مجلس يُنتخب من قبل الشعب لمدّة ثمان سنوات باعتبارهم ذوي اختصاص وخبرة. يعقد هذا المجلس اجتماعاته للبحث والتداول بشأن انتخاب القائد ومراقبة كيفية اعماله واجراءاته. وقد نصّت المادة ١٠٨ من الدستور على ان عدد وشروط الخبراء، وكيفية انتخابهم، والنظام الداخلي لاجتماعاتهم للدورة الاولى، يجب ان يتكفّل بوضعها أول مجلس لفقهاء الدستور، وتتم المصادقة عليها بأكثرية آرائهم، ثم تُرفع الى القائد للمصادقة النهائية عليها. ومن بعد ذلك يبق أي تغيير أو إعادة نظر في هذا القانون، والمصادقة على سائر قرارات مجلس الخبراء، ضمن صلاحيات أعضائه. ويجب ان تتوفر في كل واحد من الخبراء الشروط التالية:

أـ ان يكون معروفاً بالديانة والثقة واللياقة الاخلاقية.

ب ـ الاجتهاد في حدود القدرة على استنباط بعض المسائل الفقهية، ولديه القدرة على معرفة وتمييز الولي الفقيه الحائز على شروط القيادة.

ج ـ الرؤية السياسية والاجتماعية والالمام بقضايا العصر.

د ـ ان لا تكون لديه سوابق اجتماعية وسياسية سيّئة.

يُنصب من قِبل الولي الفقيه. وفي هذه الحالة يكون حكمه مشروعاً ومعتبراً. هذه هي الطريقة المعمول بها في بلدنا.

أسوق المثال التالي لأجل التعرف اكثر على مكانة الشعب ودوره ومجال مشاركته في النظام الاسلامي: لنفترض اننا نعيش في عهد حكم أمير المؤمنين عليه السلام، وعرفنا في مدينتنا شخصاً صالحاً ومؤهلاً للتصدي لمنصب الولاية عليها، وعرضنا على أمير المؤمنين انَّ هذا الشخص صالح ومؤهل للولاية على مدينتنا. بعد ان يتلقّى الامام اقتراحات من بعض الناس، قد يعيّن هذا الشخص والياً على هذه المدينة. فاذا كان هذا الاقتراح من اكثرية الناس، فمن الاولى ان يقبل الامام رأيهم ويعيّن ذلك الشخص والياً على احدى الحواضر الخاضعة لحكومته.

اذاً دور الشعب في بناء الحكومة والقرارات الحكومية، على الصعيد النظري ومن حيث المشروعية، هو ان الشعب ينظر من هو الاصلح للتشريع او تنفيذ القانون ويصوّت لصالحه. وآراء الشعب هنا بمثابة اقتراح للقيادة، والحقيقة بمثابة عهد يُقطع للولي الفقيه انهم سيطيعونه فيما اذا نصبه للرئاسة. وعلى هذا الاساس عندما كان ابناء الشعب ينتخبون شخصاً لرئاسة الجمهورية في عهد الامام الخميني، كان يقول: اعيّنه في منصب رئاسة الجمهورية لما يحظى به من قبول ابناء الشعب. اي ان رأي الشعب بمثابة اقتراح وانا اوافق عليه.

هذه هي نظرية الحكم الاسلامي، وهي لا تتعارض مع الديمقراطية بمعناها الثاني. وما انفكت وهي تمارس في بلدنا منذ سنوات عديدة من غير مشكلات. ولكن اذا أُخذت الديمقراطية بمعنى عدم اعطاء أيّ دور للدين في ادارة شؤون المجتمع، ومنع وجود أية مظاهر دينية في اجهزة الدولة، فهل ينسجم هذا مع الاسلام؟

لا شك في ان الديمقراطية بمعناها الثالث الذي يتبنّاه اليوم العالم الاستكباري ويسعى الى فرضه على الآخرين، تتعارض مع الاسلام تماماً؛ لأنها تعني رفض

الاسلام. اما الديمقراطية بالمعنى الثاني فهي مقبولة على ان تراعى فيها الشروط التي وضعها الاسلام للحكام والمشرّعين والمنفّذين والقُضاة. أي ان تكون للشعب مشاركة جادّة في انتخاب المؤهلين لتشريع القوانين وتنفيذها. وهم يثبتون بهذه المشاركة تعاونهم مع الدولة الاسلامية وتأييدهم لها، ويعتبرون أنفسهم شركاء في ادارة شؤون البلاد.

هذا النمط من الديمقراطية مقبول في الاسلام، ويُعمل به في بلدنا. واذا كانت تتخلله مخالفات أحياناً فهي شبيهة بالمخالفات التي تقع بشكل او آخر في اماكن اخرى، وينبغي إلتزام الدقّة من اجل عدم تكرارها.

المحاضرة الثانية والعشرون

الاسلام والديمقراطية (٢)

١ـ لمحة على الموضوعات السابقة

بحثنا في المحاضرة السابقة واحدة من الشبهات المثارة ضد النظرية السياسية الاسلامية، وتذهب هذه الشبهة الى ان القانون اذا كان يجب ان يكون تعيينه وتأييده من قبل الله تعالى، ومنفّذ القانون يجب ان يكون مأذوناً من الله، فهذا لا ينسجم مع الديمقراطية، وقلنا في رد هذه الشبهة ان الديمقراطية ليس لها تعريف واضح وقاطع ولا حدود معلومة. في بداية الديمقراطية في أثينا كان كل الناس يشاركون في ادارة شؤون مدينتهم مباشرة. غير ان هذا الاسلوب تعرّض لانتقادات المفكرين والفلاسفة لانه غير عمليّ ولأسباب اخرى. وبعد عصر النهضة اعيد طرح هذه الفكرة على نحو آخر كردّ فعل ضدَّ حكم المستبدّين والطغاة، واهتم فلاسفة غربيون كبار بشرح هذه النظرية وبلورتها الى ان ظهرت في نهاية المطاف بشكل مقبول. ثم انتقلت بعد ذلك الى سائر البلدان. الشكل الحالي لهذه النظرية هو ان ابناء الشعب يستطيعون المشاركة في انتخاب النوّاب فقط، ولا ضرورة لمشاركتهم المباشرة حتى في اختيار رئيس السلطة القضائية أو رئيس السلطة التنفيذية. ليس في هذه النظرية شكل معيّن للحكومة. ومن هنا نلاحظ ان انواعاً كثيرة من الحكومات الملكية او البرلمانية، او الرئاسية، تعتبر نفسها ديمقراطية؛ لأن للشعب دوراً ما في بنائها.

٢ـ الديمقراطية العلمانية وتبريرها الفلسفي

كما ذكرنا، طُرح مؤخّراً من قِبل ساسة البلدان الغربية مفهوم جديد للديمقراطية مبني على ادغام «العلمانية» في الديمقراطية. أي يجب ان يشارك الشعب في شؤون الحكومة من جهة، ومن جهة اخرى يجب ان لا تكون في الاجهزة الرسمية أية مظاهر دينية. ويجب ان لا يتدخل الدين في التشريع، ولا السلطة التنفيذية يمكن ان تحكم باسم الدين. ولا ينبغي ان يوجد في اي مؤسسة او دائرة مرتبطة بالحكومة، ما يشير الى الاعتقاد بالدين او تأييده. ولهذا السبب يمنع دخول النساء المرتديات حجاباً اسلامياً الى المدارس الحكومية؛ لأن دخول شخص يحمل مظاهر دينية الى مثل تلك الاماكن معناه ان الحكومة تؤيده. من غير شك ان هذا المفهوم الجديد منافٍ للدين تماماً. ومن المناسب ان يُسمّى هذا النهج «ديكتاتورية المتنصّلين من الدين» بدلاً من تسميته بالديمقراطية؛ لأنهم يمنعون الناس باسم الديمقراطية من ممارسة معتقداتهم الدينية، ويمنعون تطبيق التعاليم الدينية في المؤسسات الحكومية.

هذا الاسلوب والمنهج المجرّد من أي أساس فلسفي، إختطه الساسة المناهضون للدين بهدف منع انتشار الدين، وخاصةً الدين الاسلامي، في الدول الغربية. ويحاولون تطبيق هذا المنهج تحت يافطة الديمقراطية في البلدان الخاضعة لهم، وحتى البلدان الاسلامية منها، وابرز مثال على ذلك الجزائر وتركيا.

من الطبيعي ان تنزيه هذا المنهج من صيغة الدكتاتورية العنيفة، ونشره على شكل ديمقراطية مرنة، يتطلب ايجاد فلسفة له لكي لا يجابه بمقاومة المتديّنين أو لتقليل ترمّتهم تجاهه. وعلى هذا الاساس يحاولون ايجاد تبريرات فلسفية لمنع المظاهر الدينية في المؤسسات الحكومية، ويقولون ـ كما جاء في المنشور العالمي لحقوق الانسان ـ ان جميع الناس متساوون في الانسانية وليس هناك درجات تفاضل بينهم، ولا يوجد انسان من الدرجة الاولىٰ وانسان من الدرجة الثانية. وعلى هذا الاساس

فاننا لو منحنا المتديّنين. إمتيازاً، نكون قد جعلنا لهم درجة اعلى من غيرهم. اذاً ابداء الاحترام للدين والسماح باداء الشعائر الدينية في المؤسسات الرسمية يمثل امتيازاً نوعياً للمتديّنين. في حين نحن نرى الناس سواسية، ويجب ان لا يكون لأحد امتياز على آخر! ولكن يبقى هنالك سؤال وهو: كيف يسمحون لسائر الفئات الاجتماعية ان تفعل ما تشاء وان يرتدي افرادها ما يحلو لهم من الازياء والثياب، بينما يمنعون المتديّنين من ارتداء ثياب معيّنة ويحظرون على النساء ارتداء ما يستر شعرهن. هذا يمثل في الحقيقة سلباً لحريّة وحقوق قسم من المواطنين.

٣ـ مغالطة في الأساس الفلسفي للنظام العلماني

وعلى أية حال فانهم يطرحون التبرير المذكور آنفاً لتبرير عملهم هذا، ولكن هناك مغالطة عميقة في هذا المجال وهي ان مساواة جميع الناس في الانسانية لا يعني مساواة جميع المواطنين في المواطنة. المساواة في الانسانية موضوع اكده الاسلام اكثر من اي فكر آخر وقبل اي فكر آخر. كما قال تعالى في القرآن الكريم:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثىٰ وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ»[١].

ينفي القرآن بشكل صريح ايَّ تفاوت وتمايز بين الناس ويعتبرهم كلهم ابناء أب واحد وأم واحدة، كالاخوان والاخوات ولا تمايز ولا تفاضل بينهم. لم يرد ذكر هذا المعنى بهذه الكيفية وبهذا البيان البليغ، في اي كتاب سماوي آخر. ونحن كمسلمين نؤمن بان الناس كلهم متساوون في الانسانية، والانسانية مجرّدة من درجات التفاضل. وهناك أبيات شعر معروفة للشاعر سعدي، تبين هذا المعنى:

الناس كالاعضاء في التساند　　　لخلقهم من كنه طين واحد[٢]

---

١. سورة الحجرات، الآية ١٣.

٢. أصل الشعر باللغة الفارسية كالآتي:

بنی آدم اعضای یکدیگرند　　　که در آفرینش ز یک گوهرند

إذاً جوهر الانسانية واحد لدى جميع الناس، وليس هناك انسان من الدرجة الاولىٰ وإنسان من الدرجة الثانية. ولكن هذا لا يعني تساويهم في كل شيء حتّى في المواطنة والانتماء الى بلد ما، والانتفاع من المزايا الحقوقية للمواطن. فهناك مبدأ مقبول في الحقوق الدولية وهو ان التجنس له شروط وامتيازات. فقد يهاجر مواطن من بلده ويعيش عدّة سنوات في بلد آخر ويُقدم للبلد الثاني خدمات ومنافع ولكنه لا يُمنح جنسيّته. إذ هناك قوانين وشروط لمنح الجنسية لشخص قادم من بلد آخر. وفضلاً عن ذلك حتى لو منح الجنسية، قد يغدو مواطناً من الدرجة الثانية، ولا يتمتع على اثرها بكل مزايا مواطن الدرجة الاولى. هذه القضية موجودة في كل العالم. فمع ان الناس كلهم متساوون في الانسانية الا انهم ليسوا متساوين في حقوق المواطنة من حيث التجنّس، وهناك جنسية من الدرجة الاولىٰ، وجنسية من الدرجة الثانية. فهناك مغالطة عند القول بما اننا متساوون في الانسانية فليس هناك مواطنة من الدرجة الاولىٰ ومواطنة من الدرجة الثانية! نعم ليس هناك انسان من الدرجة الاولىٰ وانسان من الدرجة الثانية، ولكن يمكن ان يكون لدينا مواطن من الدرجة الاولىٰ ومواطن من الدرجة الثانية. وهذا امر مقبول حتّى في الاسلام.

يجب ان نتحلّى باليقظة وننتبه الى ان الدول الغربية تسعى الى فرض دكتاتوريّتها تحت ستار الديمقراطية لتحقيق اغراضها الدنيئة، ويجب ان لا تخدعنا هذه الاقنعة الزائفة. طرح النظرية الجديدة في الديمقراطية يعني في الحقيقة نوعاً من الدكتاتورية لمنع المسلمين في تلك البلدان من العمل بأحكامهم الدينية. فرغم ان «منشور حقوق الانسان» نص على ان الدين حر، وكل الناس احرار في اداء فرائضهم الدينية، ولم يرد اي شرط حول منع او عدم منع المظاهر الدينية في المؤسسات الرسمية. غير ان المتلاعبين بالسياسة يفسّرون القانون لصالح انفسهم متى ما شاءوا، ويصوّرون الحرب سلاماً، والاعتداء على حقوق الآخرين دفاعاً عن حقوق الإنسان. ونحن نرى في كل يوم ممارستهم الجائرة والمخادعة في العالم كلّه.

٤ـ طرح الديمقراطية في المجال الاداري

ذكرنا انهم بيّنوا للديمقراطية ثلاثة معان تتعلق كلها بفلسفة السياسة، الا ان بعض الكتّاب الذين يعتبرون انفسهم مثقّفين دينيين، يدّعون ان مفهوم الديمقراطية لا صلة له اساساً بالفلسفة السياسية. فالديمقراطية مفهوم يتعلق بالمجال الاداري، ولا ينبغي النظر إليها كأسلوب حكم او كنمط من انماط الحكومة. ومكان هذا المفهوم ليس في الفلسفة السياسية.

الرد الاجمالي على هذا الادّعاء هو يكفي إلقاء نظرة على كتب الفلسفة السياسية ليتّضح لنا بأنه ما من كتاب في الفلسفة السياسية الا وبحث الديمقراطية. فان لم يكن لمفهوم الديمقراطية علاقة بالفلسفة السياسية، فلماذا جرى بحثه على هذا النطاق الواسع في كل كتب الفلسفة السياسية. ويكمن سر هذا الادعاء في ان بعض المفكرين والكتاب الليبراليين في الغرب طرحوا مؤخّراً تعريفاً جديداً للديمقراطية لاخراجها من معناها السياسي وحشرها في حقول المعارف الاجتماعية الاخرى. فقالوا ان الديمقراطية لتقييد سلطات الحاكم وايجاد تسوية بين الفصائل المتنازعة، وهي لا تتعلق بالأجهزة الحكومية فَحسب، ويمكن ممارستها في اي مجال اداري. لنفترض ان اختلافاً في وجهات النظر نشب بين عدد من المدراء الذين يديرون مصنعاً واحداً. في هذه الحالة يجب التوفيق بينهم، لأن استمرار الاختلاف لا يخدم ذلك المصنع. اذاً مصلحة ذلك المصنع تستدعي ان يتفاوض هؤلاء الافراد ويتوصلوا في نهاية الامر الى اتفاق، او الخضوع لرأي الاكثرية. وهذا الاسلوب يُسمى أُسلوباً ديمقراطياً.

اذاً الديمقراطية اسلوب لإنهاء الاختلافات داخل أيّ مؤسسة. وبهذا التعريف تخرج الديمقراطية من مجال فلسفة السياسة، وتدخل بمفهومها العام في المجال الاداري. ومع ان الحكم وادارة شؤون المجتمع يُعتبر في الحقيقة عملاً ادارياً ولكن على نطاق واسع، ولكن على كل حال له مجاله الخاص، ولكي يتّسع مجاله حتى يقترب من مفهوم

الديمقراطية يقولون متىٰ ما وقع اختلاف بين فريقين وتوصّلا الى حلّه بالنحو الذي أشرنا إليه، فهذه هي الديمقراطية. ويقولون في توضيح ما قد يحصل بين الفريقين المتخاصمين من استخدام احدهما اسلوب القوّة للسيطرة على الآخر وفرض رأيه عليه، من البديهي ان هذا الاسلوب ليس ديمقراطياً. ولكن اذا اتّفقا وقبلا رأي الاكثرية فمعنى ذلك انهما خضعا للديمقراطية.

طبعاً نحن لا نعارض صياغة مصطلح جديد، او توسيع معناه، ولكن ينبغي ان لا ننسى بأنَّ هذا المفهوم يتعلّق أساساً بالمجال السياسي وقد وُسِّع معناه الى مجالات اخرى. هناك في العلوم الاجتماعية مفاهيم كثيرة من هذا النوع حيث استخدمت في البداية في مجال معيّن، ثم اتخذت لاحقاً بُعداً أوسع وغدت تستخدم في المجالات الاخرى نذكر مثلاً انكم على معرفة بمفهوم «الاستراتيجية» وهو اصطلاح شائع ويستخدم في كل المجالات. كان هذا المصطلح يستخدم في الأصل بمعنى «السَوْقي»، وطرح اول ما طرح في المجال العسكري. ومنه أيضاً «الاستراتيجيست» وهو من يتولّى القيادة والتخطيط العسكري في الحرب، فيضع الخطة العسكرية المطلوبة ويقود رتلاً او فوجاً. هذا المصطلح مشتق من اسلوب قيادة القوات الحربية. ويطلق على المنطقة التي ينطلق منها الجيش، او التي يُخيِّم فيها، او التي يبدأ منها الهجوم، اسم المنطقة الاستراتيجية.

أخذ هذا المصطلح يسري تدريجياً الى العلوم الاخرى، ومنها العلوم السياسية اذ أصبح لدينا الآن مصطلح إسمه «السياسات الاستراتيجية». ويطرح هذا المصطلح حتى في حقل التربية والتعليم وفي ميادين ادارية اخرى. وحتى يوجد لدينا في الدستور اصول ذات طابع استراتيجي كالاصل الذي يؤكد ضرورة تطابق قوانين البلاد مع أحكام الاسلام. ولكن المثير للدهشة ان البعض يتحدث عن الدستور ويستند إليه وكأنه فوق القرآن وفوق الوحي، ويعارضونه أحياناً وكأنه ليست له أية

قيمة. فحيثما يشير الدستور الى احترام رأي الشعب، يبدو وكأنه حتى الآيات القرآنية لا يحق لها الذهاب الى ما يخالف ذلك، بل لا يحق ذلك حتّى للنبي والائمة المعصومين وامام الزمان. اما الاصل الذي ينص على ان جميع الاحكام في هـذا البـلد يجب ان تكون متطابقة مع الاسلام فانه يصبح طي النسيان، ويجوز مخالفته، على اعـتبار ان المعيار هو رأي الشعب!

ألا ينص الدستور على ان القوانين التي تُسَنُّ في هذا البلد يجب ان تكون متطابقة مع الاسلام؟ اذاً إن كان هناك شيء يحرّمه الاسلام، كيف يمكنكم تجويزه استناداً الى الدستور؟ وكيف يمكن التذرّع بالدستور، الذي يؤكد كثيراً عـلى احـترام الاسـلام، لإهانة المقدسات والاحكام الاسلامية الضرورية انطلاقاً مـن حـرية المـطبوعات؟ تتمتع المطبوعات بحرية في اطار القانون لا أكثر. فعندما يـوجب قـانون الاسـلام احـترام المـقدّسات، ويـعتبر انكـار الضروريـات، والاسـتهزاء بـأحكام الاسـلام والاستهزاء بالله ورسوله، ارتداداً، لا يحق للمطبوعات تجويز ذلك. وقد دُوّن الدستور أصالة لتبيين مفهوم الجمهورية الاسلامية.

٥ـ المكانة العليا للاسلام وولاية الفقيه في الجمهورية الاسلامية

كان من المقرر ان يجري في السنة الاولى بعد انتصار الثورة، استفتاء على الجمهورية الاسلامية. وقد اقترحت عدّة أشكال وصيغ للحكومة، ليُدلي الناس بآرائهم وفقاً لها. وكانت تلك الصيغ عبارة عن: نظام الجمهورية، الجمهورية الديمقراطية، الجـمهورية الديمقراطية الاسلامية، الجمهورية الاسلامية. لكن الامام الخميني قال: «الجـمهورية الاسلامية» لا كلمة اكثر ولا كلمة أقل. وقد صوّت ٩٨٪ من أبناء الشعب الايراني لصالح الجمهورية الاسلامية. وهذا يعني ان قيد اسلامية الحكم لا يمكن حذفه ووضع كلمة ديمقراطية بدلاً عنه. فاذا كانت الديمقراطية شيئاً اعلى من الاسلام، لماذا لم يسمح الامـام بـاضافتها الى عـنوان الحكـومة الاسـلامية؟ واذا كـانت الجـمهورية عـين

الديمقراطية، فعندما تكون جمهورية فهي أيضاً ديمقراطية، ولا داعي لإضافة قيد الديمقراطية. ولماذا يصرّون على عنوان «الجمهورية الديمقراطية»، ولماذا عارض سماحة الامام، ومن خلفه أبناء الشعب تلك الفكرة؟ يُفهم من ذلك ان الديمقراطية يمكن أن تكون ذات معانٍ مختلفة، ومن معانيها ما يُفهم اضافة الى الجمهورية ـ وهو ما رُفِض طبعاً ـ التعويل على الرأي العام اكثر من التعويل على الاسلام.

وعلى اية حال فإنَّ نظامنا جمهوري اسلامي وقاعدته مرتكزة على اكتاف الجماهير. وأبناء الشعب هم الذين ثاروا وهم الذين يحفظون ثورتهم باطارها ومحتواها الاسلامي. للمرحوم الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري ﷺ[1] عبارة في هذا

---

١. ولد آية الله مرتضى المطهّري في ١٢ بهمن ١٣٩٨ هـ.ش. في مدينة فريمان الواقعة على مسافة اثني عشر فرسخاً من مدينة مشهد المقدّسة. والده المرحوم الشيخ محمد حسين المطهّري الذي كان من العلماء المعروفين في تلك البقاع.

دخل المكتب وتعلّم فيه القرآن، والقراءة والكتابة، ثم توجّه بعد ذلك؛ أي في عام ١٣١٣ إلى مدينة مشهد المقدّسة لمواصلة الدراسة. ودرس مقدّمات العلوم الاسلامية لمدّة سنتين. ورجع بعد ذلك الى فريمان وانكب على مطالعة الكتب الاسلامية على مدى سنتين. وفي عام ١٣١٥ توجّه الى قم وسكن في المدرسة الفيضية. وبعد انهاء مرحلة السطوح، حضر لعدّة سنوات دروس بحث الخارج في الفقه والاصول ونال درجة الفقاهة والاجتهاد.

وفي مجال الفلسفة والعرفان، حضر أيضاً دروس العلّامة الطباطبائي ﷺ والامام الخميني ﷺ. ورغم ما احرزه من نجاح في الحوزة العلمية في قم حيث كان فضله وعلمه مشهوداً للجميع، وكان بامكانه ايجاد تغيير باهر في الحوزة العلمية على الصعيد العلمي والتنظيمي، الّا ان فقره المدقع وفشل مشروعه الاصلاحي الذي طرحه لتنظيم شؤون علماء الدين، اضطراه الى الهجرة من قم، والتوجّه الى التدريس في جامعة طهران، حيث كانت حصيلة دروسه ومحاضراته وكلماته، آثاره الوفيرة والغنية في الفلسفة والعرفان والمعارف الاسلامية. التي تُعتبر بحق جامعة وبارعة وقلّما يوجد نظير لها.

والى جانب البحث والدراسة في حقل العلوم الاسلامية وشرح ونقد المدارس الالحادية وتقديم آثار علمية غنيّة في هذا المجال، كان له دور فاعل في القضايا السياسية والجهادية، خاصة بعد عام ١٣٤٢؛ إذ كان لوجوده في صفوف القوى الجهادية ومنها ائتلاف الهيئات الاسلامية، تأثير واضح. وفي احداث الثورة الاسلامية شعر الجميع بدوره المركزي والتوجيهي بين جماعة العلماء المجاهدين، ومجلس قيادة الثورة، وإقامة الاعتصام في جامعة طهران، ووجوده الفاعل في لجنة استقبال الامام الخميني ﷺ. ومن اعماله المهمة محاربة الافكار المستوردة والالتقاطية ومكافحة ما كان يُنشر من الافكار المنحرفة والالحادية؛ حيث نتج عن هذه النشاطات ثمار جنيّة، ودفع الاعداء الى السعي إلى تصفيته جسدياً.

وفي خاتمة المطاف استهدفته زمرة «الفرقان» باطلاق الرصاص عليه فسقط على اثرها شهيداً في الساعة الثامنة والنصف من مساء يوم ١١ ارديبهشت عام ١٣٥٨ هـ.ش اثناء عودته من اجتماع مجلس قيادة الثورة.

المجال يمكن اتخاذها مناراً لنا، فقد قال: «الجمهورية بيان لاطار الحكومة، والاسلامية بيان لمحتواها». محتوى الحكومة تطبيق احكام الاسلام، وأما شكلها واطارها العام فهو الجمهورية وهو في مقابل الملكية. اذاً نظامنا ليس ملكياً، وانّما شكله جمهوري ومحتواه اسلامي. ان الأصالة للمفاهيم والاحكام والقيم الاسلامية. وليس لدينا ما يسبق الاسلام او يفوقه.

كان الامام الخميني يقول مرّات عديدة: مشروعية اي نظام وأي منصب حكومي في الجمهورية الاسلامية يتوقّف على إذن الولي الفقيه. وهذا هو ما تقوم عليه نظرية ولاية الفقيه. وهذا ما تعلّمناه من الفقهاء وعلى رأسهم الامام، وهو ما تؤيده الادلّة العقلية والنقلية أيضاً. وذلك لأن الولي الفقيه نائب عن الامام المعصوم. ومن الطبيعي ان كل شيء يجب ان يكتسب مشروعيّته من الارادة الالهية بطريق أو بآخر. وبما ان الولي الفقيه مأذون من الامام المعصوم، وهو مأذون من الله، فان مشروعية النظام تتوقف على ولاية الفقيه. لا شك في ان هذه النظرية لا تروق لمن اعتادوا على الثقافة الغربية. ونحن نصرّ على هذه النظرية لأنها تتطابق مع الأسس الفكرية المستقاة من التوحيد، وذات منطلقات من الرؤية الاسلامية، وهي ليست مستقاة من توجّه فئوي لعلماء الدين. وكما بيّنتُ سابقاً فان الربوبية التشريعية الالهية تتطلب الالتزام بالإذن الالهي في تشريع القوانين من جهة وفي تنفيذ تلك القوانين من جهة اخرى، وإلا يحصل نوع من الشرك. ولكن هذا لا يعني بانّ الشعب لا دور له في هذا النظام. فالشعب له دور كامل في هذا النظام، من الزاوية التي عيّنها الاسلام، ولا ينبغي في هذا المجال ان يحل شيء آخر محل دور الشعب وتأثيره. ولكن ينبغي التمييز بين مشروعية النظام ومقبوليّته.

تجدر الاشارة الى انه من بعد عصر النهضة لم تعد هناك في الرؤية الغربية مكانة لله والدين في الموضوعات الحقوقية والفلسفية والاجتماعية. ونحن لا نقصد بالرؤية

الغربية رؤية جميع الذين يعيشون في الغرب، وانما نقصد بها الرؤية المقبولة لدى النظام المتسلط على الغرب حالياً. نذكر مثلاً انهم عندما عيّنوا حقوق الانسان في المنشور العالمي لحقوق الانسان لم يتطرقوا فيها الى علاقة الانسان بالله. واذا طرحوا موضوع حريّة الدين فهو يأتي انطلاقاً من حريّته في الاختيار واعتناق الدين الذي يستهويه، وليس انطلاقاً من كون الشيء حقاً او باطلاً، او ان الله موجود او غير موجود. فعندما يأتي الحديث عن الحقوق الاجتماعية سواء الأساسية او المدنية او الجزائية، لا يشار الى ما لتلك الحقوق من علاقة بالله. ولا يُشار أصلاً هل لله حق على الانسان أم لا؟ وهل على الانسان تكليف أمام الله أم لا؟ اذ إنَّهم لم يرغبوا في ان يجعلوا لله موضعاً في قضاياهم الحقوقية. ولكن لو اردنا نحن وفقاً لمعتقداتنا، أن نبني النظام الحقوقي لبلدنا على تعاليم الاسلام والحقوق الالهية، فمن غير المسموح لهم سلبنا هذا الحق. فنحن بصفتنا موحدين ومؤمنين بالاسلام، نعتقد ان الباري عز وجل يجب أن يُجعل نصب العين في جميع القضايا الحقوقية والقوانين الاجتماعية، والمدنية، والجزائية، والسياسية، ويجب ان يكون على رأس كل الحقوق، حق الله؛ اذ له علينا حقوق وتكاليف يجب علينا اداؤها.

ومن جهة اخرى لا تقتصر هذه القضية على حقوق الناس، وانّما الحق والتكليف يجب أن يُطرحا سوية، والأهم من كل ذلك التكليف الذي يتحمله الانسان أمام الله. يستلزم حق الربوبية التشريعية الإلهية على الناس قبولَهم احكامه في الشؤون الاجتماعية والسياسية. وان كان هناك من لا يؤمن بالله فنحن لا نكرهه على اعتناق الاسلام، ومن حقّنا كمسلمين تطبيق معتقداتنا، في السياسة وفي اساليب ادارة بلدنا. وهذا ما حصل في دستورنا، ومن هنا فهو عزيز علينا ويحظى بأهمية من الدرجة الاولى. واحترامنا للدستور بمثابة احترام للاسلام.

٦ـ الديمقراطية التي يُقرّها الاسلام

اذاً الديمقراطية في احد مفاهيمها تنسجم مع الاسلام، وتتعارض معه تماماً في مفهوم آخر وهو المفهوم الثالث. اما المفهوم الثاني فمقبول بشروط، ولا يمكن قبوله على اطلاقه من غير شروط. هناك مبدأ مقبول دينياً وهو وجوب الالتزام بالاحكام والقيم الاسلامية، ولا يحق لأي مصدر تشريعي مخالفة احكام الاسلام القطعية. ومن هنا فنحن نقبل الديمقراطية بشرط الحفاظ على هذا الأصل. ولكن اذا لم يُقبل هذا المبدأ، وكانت الديمقراطية تعني التعدّي على حدود الله، فنحن نرفض ذلك رفضاً قاطعاً.

أما بالنسبة الى الديمقراطية كطريقة في إنهاء الاختلافات فيجب القول: تقدّم القيم الاسلامية اذا كانت تكفي لإنهاء الاختلافات. ولكن لو كان هناك اختلاف لا تقدّم الاحكام الاسلامية طريقة لحلّه، ولا توجد جهة ذات أهلية لانجاز هذه المهمة، يرجّح عند ذاك رأي الاكثرية. أي اذا لم يكن هناك دليل شرعي او رأي يُعتد به لترجيح رأي أحد طرفي النزاع، فلو بادر جماعة مثلاً في اطار القانون الى تشكيل لجنة لاتخاذ قرار في موضوعٍ ما، وكانوا كلهم مؤمنين بالله وملتزمين برعاية القيم الاسلامية، ولكن لم يتوصلوا الى رأي موحّد حول قضيةٍ ما، وكان للاكثرية منهم رأي، وللاقلية رأي آخر، ولم يكن ثمّة دليل على ترجيح احدهما على الآخر، فهنا يؤخذ برأي الاكثرية، ومعارضة تلك الاكثرية تعتبر ترجيحاً للمرجوح.

وخلاصة الكلام هي حينما لا يوجد مرجّح، اذا كان الاخذ برأي الاكثرية يفيد الظن فهذا الظن معتبر ومرجّح. واذا كان رأي الاكثرية لا يفيد الظن، يصبح ترجيحه بلا مرجّح وهو عمل مذموم عقلاً وبعيد عن الصواب. وهذه الطريقة معتبرة الى هذا الحد. ومن غير الصحيح طبعاً وضع اكثرية من الناس في مقابل اقليّة من المتخصصين. فلو فرضنا مثلاً ان هناك خطّة عسكرية يؤخذ فيها برأي عشرة متخصصين في العلوم

العسكرية او ألف شخص عادي لا معرفة لهم بالشؤون العسكرية، فلو أُخذ بـرأي الناس العاديين الذين لا خبرة لهم في الشؤون العسكرية، فهذا عمل غـير عـقلاني طبعاً. كل العقلاء يتّفقون على ان رأي الخبير مقدّم على رأي مـن لا خـبرة له. اذاً الديمقراطية كطريقة لحل الاختلافات معتبرة ومقبولة ضمن حدود وقـيود خـاصّة. ولكنها فاقدة للاعتبار في حالة ترجيح أيّة اكثرية على أيّة أقليّة.

المحاضرة الثالثة والعشرون

بحث مبدأ الوحدة في الانسانية والتجنّس للمواطنين

١ـ منشأ الحقوق في الرؤية الاسلامية

نظراً الى ما يوجد بين فلسفة السياسة وفلسفة الحقوق من تقارب وتوجّه مشترك في بعض المجالات، تطرح احياناً قضايا مشتركة او متشابهة، وقد تطرح على بساط البحث السياسي قضية حقوقية مثلاً. وعلى هذا الاساس اشرنا في المحاضرة السابقة الى أحد موضوعات فلسفة الحقوق وهو «مبدأ الوحدة في الانسانية». وقلنا مع ان الناس يشتركون كلّهم في الانسانيّة، وليس هناك في الاسلام انسان من الدرجة الاولىٰ وانسان من الدرجة الثانية، ولكن هذا لا يستلزم تساوي الناس جميعاً في الشؤون الاجتماعية من ناحية الحقوق والواجبات. هناك في هذا المجال من يفتقرون الى الوعي الكافي، او ربّما لديهم مآرب خبيثة؛ فهم مع ما يحملونه من آراء معادية للاسلام وللثورة، يحاولون الاندساس بين صفوف الشعب المسلم الثوري واستغلال منجزات هذه الثورة لأغراضهم الخاصة، والبعض الآخر منهم يعمل ضد الثورة. هؤلاء الاشخاص يدخلون في مغالطة حين يقولون نظراً الىٰ عدم وجود انسان من الدرجة الاولىٰ وانسان من الدرجة الثانية، اذاً يجب ان يتمتّع جميع الناس في المجتمع بحقوق متساوية؛ كالمبادرة الى تأسيس الاحزاب والحصول على المناصب المدنية والعسكرية.

من وجهة نظر هؤلاء الاشخاص يحق لأي شخص وبغض النظر عن إنتمائه الى أي فكر ومعتقد ان يصبح رئيساً للجمهورية او رئيساً للوزراء. والاستدلال الذي يستندون إليه هو بما ان كل الناس متساوون، وليس لدينا انسان من الدرجة الاولىٰ وانسان من الدرجة الثانية، فنحن اذاً يحق لنا التمتع بجميع الحقوق بشكل متساوٍ، رغم اننا لا نؤمن بالثورة ولا نقبل الدستور. وقلنا في الرد على هذه المغالطة: صحيح انه لا يوجد انسان من الدرجة الاولىٰ وانسان من الدرجة الثانية، غير ان منشأ كل الحقوق والواجبات ليس مبدأ الاشتراك في الانسانية، وانّما معيار بعض الواجبات والحقوق خصائص ومواصفات اخرى غير مبدأ الانسانية.

ربّما لم يفهم البعض هذا المعنى او انه أساء تفسيره عمداً لغرض في نفسه، فراح يشيع ان فلاناً يقول: هناك مواطن من الدرجة الاولى، ومواطن من الدرجة الثانية، ومراده من مواطن الدرجة الاولى علماء الدين، ومواطن الدرجة الثانية سائر المواطنين! ونحن مضطرون لتخصيص هذه المحاضرة لبحث هذه الشبهة والرد عليها.

لتبيين هذا الامر يجب الالتفات الى احد الموضوعات المهمّة المطروحة بين فلاسفة الحقوق في العالم، والاجابات التي قدّموها عنه. وهذا الموضوع هو: ما هو منشأ الحق أساساً؟ فاذا قلنا ان فلاناً له حق او ليس له حق، ما هو مصدر هذا الحق وكيف نشأ؟ وعلى أي أساس يُمكننا القول ان هذا الشخص يحق له ان يفعل كذا أو لا يحق له، فمن اين ينشأ هذا الحق؟ لكل مذهب من مذاهب فلسفة الحقوق، كمذاهب الحقوق التاريخية، والوضعية، والحقوق الطبيعية، والمذاهب الحقوقية الاخرى، جواب مختلف عن هذا السؤال.

الاسلام له رأي خاص في هذا الموضوع. فالرؤية التوحيدية الاسلامية تذهب الى ان مصدر جميع الحقوق يجب ان يعود الى الله تعالى؛ لأنّه هو مصدر الوجود، وكل شخص بكل ما لديه فهو منه. في الجانب التكويني كل وجودنا وكل ما لدينا فهو من

الله، وكل شيء في الوجود فهو منه أيضاً. والامور التشريعية يجب ان تُسند إليه. هذه خلاصة رأينا في منشأ الحقوق. حيث قيل باقتضاب: ان الله هو الذي يجعل الحقوق للناس. ولكن هل يجعل الله حقوقاً لكل الناس على حد سواء وبشكل متساوٍ؟ ام انه يعطي لبعض عباده حقّاً خاصاً لا يعطيه للآخرين؟ نعلم بشكل عام ان الله اعطى للانبياء حقوقاً لم يعطها لغيرهم. وجعل للوالدين حقّاً، وللولد حقّاً. ولكن هل الارادة الالهية اعتباطية؛ اي ان الله يعطي احداً حقّاً من غير موازين، بينما يمنع ذلك عن غيره؟ أم هناك معيار معين في هذا الأمر؟ واذا كان هناك معيار فما هو؟

معيار الحقوق التي يعطيها الله للعباد مرتبط بمكانتهم في الوجود، وهو مما تستلزم الظروف ان يتمتّعوا بتلك الحقوق في ازاء التكاليف والواجبات الملقاة عليهم. كُلنا خلقنا من اجل ان نسير بقوّة الارادة والاختيار نحو الكمال الحقيقي والنهائي. اذاً علينا تكليف عام وهو الحركة على طريق التكامل الذي يُصطلح عليه في الثقافة الاسلامية «عبادة الله»:

«أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنِ اعْبُدُونِي هٰذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ»[1].

وجاء أيضاً في آية اخرى:

«فَأَرْسَلْنا فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ أَنِ اعْبُدُوا اللهَ...»[2].

اذاً تقف عبادة الله على رأس دعوة جميع الانبياء. وهذا الواجب العام لجميع الناس تترتب عليه حقوق؛ اي عندما يسير الانسان في اتجاه التكامل والقرب الى الله، لابد ان تتوفر لديه المستلزمات الكافية. ويتعيّن كذلك وجود مناهج وقوانين في المجتمع تساعد على توجيه هذه الحركة. فعندما يريد الانسان السير الى الله لابد قبل ذلك ان تكون له حياة. اذاً ينشأ من هنا حق الحياة بصفته أوّل حق. والحق الثاني هو حريّة

---

١. سورة يس، الآيتان ٦٠ ـ ٦١. ٢. سورة المؤمنون، الآية ٣٢.

الحركة؛ لأن السير على هذا الطريق ليس اجبارياً؛ اذاً لابد ان يكون الانسان حراً في اختياره لكي يختار الطريق الذي يشاء. الحق الثالث هو التمتّع بالنعم المادية لهذه الدنيا؛ لأنه اذا لم ينتفع بنعم هذه الدنيا فانه لا يمكنه مواصلة الحياة. فهو من حقّه ان ينتفع بأطعمة وألبسة هذا العالم لمواصلة حياته وتوفير مستلزمات ذلك السير التكاملي. ومن حقّه الاستفادة من الغرائز التي اودعها الله فيه، ومنها الغريزة الجنسية. اذاً يجب عليه ان يتزوّج. والملاحظ هنا هو ان منشأ الحقوق يقترن بالتكليف.

اشرنا في البحوث السابقة الى الترابط بين الحق والتكليف. إذاً بما اننا مكلفون بالسير الى الله وملزمون بطاعته، يجب في المقابل ان نتمتع بحقوق يمكننا الاستفادة منها لمواصلة هذا الطريق. وعلى هذا الاساس يجب على الحكومة الاسلامية إزالة كل ما يمنع الحركة التكاملية للناس ومنع كل المعوّقات التي تقف في طريق حركة المجتمع الاسلامي نحو الله. وعلى صعيد الحياة الفردية يتعيّن على كل مكلّف توفير وتطوير الادوات والمستلزمات المؤثّرة في مسيرته التكاملية، وازالة كل ما يعترضها من معوّقات. وبناءً على ذلك فان معيار التمتّع بالحقوق مرتبط بكفاءات الاشخاص وقدراتهم وظروف تكاملهم، اذ يتم في ضوء ذلك تحديد تكاليفهم وواجباتهم التي يأتي في ظلها ما يجب ان يتمتّعوا به من الحقوق.

٢ـ تأثير الاختلافات الطبيعية والمكتسبة في الفوارق بين الحقوق والواجبات

في ضوء ما سبق ذكره، هل يجب ان تكون لنا حقوق وعلينا واجبات متساوية انطلاقاً من كوننا بشراً ومتساوين في اصل الانسانية؟ صحيح اننا متساوون في اصل الانسانية، ولكن الناس في داخلهم توجد بينهم اختلافات جمّة يمكن تقسيمها الى مجموعتين:

١ـ اختلافات طبيعية وجبرية: القسم الأساسي من الاختلافات بين الناس عبارة

عن اختلافات طبيعية كاختلاف الجنس بين الرجل والمرأة، اذ توجد بين هاتين المجموعتين، من الناحية الفسلجية والعضوية ومن النواحي النفسية والعاطفية، فوارق كثيرة، تعد بذاتها مدعاة لاختلاف الحقوق والواجبات. صحيح ان المرأة انسان والرجل انسان، وكلاهما انسان من الدرجة الاولى؛ إذ لا يوجد لدينا انسان من الدرجة الثانية الا ان المرأة يجب ان تنهض بواجبات خاصة انطلاقاً من التركيب الخاص لجسمها وما يأتي تبعاً لذلك من بناء نفسي متميّز لها. فالدور الذي تؤديه المرأة في الإنجاب والارضاع لا يمكن ان يؤديه الرجل ابداً، ولا يمكن ان يؤخذ في الحسبان دور مساوٍ له في هذا المجال؛ لأن هذه القضية تتعلق بالاختلاف الطبيعي بين المرأة والرجل؛ اذ انيطت بها بسبب هذا الاختلاف واجبات خاصّة. وبحكم الخصائص الذاتية والطبيعية التي تتصف بها المرأة، يتعيّن عليها اداء دورها الاساسي في الحمل وتنمية الطفل في بطنها لمدة تسعة أشهر، وبعد ذلك تتكفل بمهمّة ارضاعه وحضانته لمدة سنتين. وفي مقابل ذلك يتحتّم ان تُجعل لها حقوق خاصّة.

اذا كان على المرأة ـ بحكم خصائصها الذاتية والطبيعية ـ ان تنجب، ثم ترضع وليدها وتنميه، وفي الوقت نفسه تعمل كما يعمل الرجل، وتتكفل بتوفير نفقاتها، فانّه لا يتسنّى لها اداء واجبها الاساسي، وهذا ظلم لها. اذاً يجب ان تُمنح حقوقاً خاصّة في مقابل ما يقتضيه هذا الواجب الثقيل وهو الانجاب والارضاع. اي ان الرجل مكلّف بتوفير نفقات المرأة ويرفع عن كاهلها مهمة كسب الرزق. واذا كان يتعين على المرأة ان تعمل، فمن الطبيعي ان هناك أعمالاً كثيرة لو مارستها المرأة فقد تؤدي إلى اسقاط جنينها، او تعيقها عن ارضاع طفلها في الوقت المناسب. وعلى الصعيد العاطفي أيضاً، اذا كانت المرأة تفتقر الى الأمن الاقتصادي، وتعيش الهواجس بسبب عدم ضمان حياتها، فان حالة القلق والاضطراب التي تمر بها تؤثر في طفلها، فقد ثبت علمياً ان المرأة كلما كانت اكثر سكينة واستقراراً يمكنها ان تُربي طفلاً اكثر صحة وسلامة. ولهذا

السبب جعل الاسلام للمرأة حقوقاً خاصّة، منها ان الرجل هو الذي يتكفّل بالحياة الاقتصادية للمرأة. حتى ان المرأة يحق لها أن تأخذ اجراً من زوجها لقاء ارضاع طفلها. اي يجب ان يكون لها امتياز في محيط الأسرة لقاء المشقة التي تتحملها وما تبذله من نفسها.

اذاً التصور بان الرجل والمرأة يجب ان يتساويا في الحقوق والواجبات انطلاقاً من كونهما انسانين، تصوّر مغلوط. نعم كلاهما شريك في الانسانية، ولكنهما ليسا شريكين في الانوثة والذكورة. فللمرأة خصائصها الذاتية كمرأة، وللرجل خصائصه الذاتية كرجل. وهذه الخصائص هي منشأ الاختلاف في الواجبات، وتبعاً لذلك منشأ الاختلاف في الحقوق.

وبناءً على هذا، هناك مجموعة من الفوارق بين الناس تأتي بشكل طبيعي واجباري؛ اي ان المرأة لم تختر بنفسها ان تكون امرأة، ولم يختر اي رجل ان يصبح رجلاً. وانما هذه القضية خاضعة لإرادة الله:

«يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ»[١].

اذاً لا دخل للافراد في تعيين جنسهم وجنس أولادهم، وانما يعود ذلك الى ارادة الله تماماً. ولكن بعد ان يتعيّن جنس الشخص امرأة كان او رجلاً، تلقى على عاتقه بعد ذاك تكاليف خاصّة لديه حريّة ادائها، وله حقوق يمكنه استيفاؤها. وعلى هذا الاساس فانَّ هذه المجموعة من الفوارق التي تكون منشأً لاختلاف التكاليف والحقوق هي فوارق طبيعية.

٢ـ النوع الآخر من الفوارق بين الناس فوارق اختيارية: هناك من الناس من يكتسب مهارات معيّنة في الحياة، نذكر مثلاً ان الشخص الذي يدرس ويكسب العلم ويتميّز بمؤهلات معيّنة يمكنه ان يشغل منصباً في المجتمع لا يستطيع ان يشغله الجاهل

١. سورة الشورى، الآية ٤٩.

او الأُمّي. وهناك ايضاً مهارات يكسبها الانسان ولا يمكن ان يتساوى فيها ـ تحت ذريعة المساواة بين الناس في الحقوق ـ مع غيره من الناس الذين لم يكدحوا ولم يتعلموا علماً او يكتسبوا مهارة ـ فلو درس احد وبذل جهداً وصار طياراً، لا يمكن لأحد غيره لم يدرس ولم يبذل جهداً ولم يكتسب مثل هذه المهارة ان يطالب بأن يصبح طياراً! ومن الطبيعي ان يُقال له بأنّك إذا شئت ان تمتهن الطيران لابد ان تدخل دورة تتعلم فيها فن الطيران.

وكذلك الشخص الأُمي الذي لا يَعرف شيئاً في القضايا السياسية، لو قال يوماً: من حق أيضاً ان اكون رئيساً للجمهورية، فمن الطبيعي ان يُقال له بأنَّ لرئاسة الجمهورية شروطاً ذاتية متى ما توفّرت لديك وكفاءات اخرى متى ما اكتسبتها يمكنك ان ترشّح نفسك لرئاسة الجمهورية، واذا انتخبك الشعب يمكن ان تصبح رئيساً للجمهورية. ولا يمكنه القول نظراً الى عدم وجود انسان من الدرجة الاولىٰ وانسان من الدرجة الثانية فأنا ايضاً من حقي ان اكون رئيساً للجمهورية. ولا يمكن لأي شخص كان ان يقول بما انني إنسان فانا اريد ان أكون رئيساً للجمهورية، حتى وان كان يسير في تيار معاكس لمسيرة الشعب، ولا يعترف بدستور هذا البلد. لا يمكن لأي شخص كان لمجرّد ان يكون إنساناً أن يشغل أي منصب كان في الدولة. اذ من الطبيعي ان أي منصب له شروطه. نذكر مثلاً ان رئيس الجمهورية في البلد الاسلامي يجب ان يكون مسلماً، ولا يمكن لغير المسلم ـ مع فائق احترامنا له وللحق الذي افترضه له الدستور ـ ان يكون رئيساً للجمهورية.

٣ـ تعيين درجات للافراد في قوانين التجنّس

تفرض كل دول العالم شروطاً معيّنة للمناصب الحساسة فيها. ومن الامور التي تستلزم توفّر شروط خاصة هي قضية التجنّس. ومن الحالات البديهية في الحقوق ان

الجنسية ليست على درجة واحدة ولا متساوية. وهذا ما يعرفه كل من لديه أدنى إلمام بالحقوق الدولية الخاصّة. لو فرضنا ان شخصاً ايرانياً اراد الحصول على جنسية احدى الدول الاوربية او الامريكية. فمن الطبيعي ان منحه تلك الجنسية له شروطه. وفضلاً عن ذلك حتى لو منحوه الجنسية، لا يسمحون له ان يكون رئيساً للجمهورية! لأنه تبعية من الدرجة الثانية. ومن الممكن ان ينجح بعد سنوات من الاختبار الذي يجري عليه ان ينتقل من تبعية الدرجة الثانية الى تبعية الدرجة الاولى.

وعلى اية حال ان الحصول على جنسية أي بلد لا يعني الحصول على جميع الحقوق التي يحصل عليها أبناء ذلك البلد؛ لأن للتجنّس عدّة درجات. والقول بأنَّ الانسانية لا توجد فيها درجة اولى ودرجة ثانية، لا يمكن التعويل عليه والاستنتاج بأنَّ المواطنة ليست فيها درجة اولى ودرجة ثانية. فكل بلد يضع شروطاً معيّنة للمتجنّسين بجنسيّته. والاسلام أيضاً يضع شروطاً خاصّة لأتباعه. اذاً اشتراك بني الانسان في صفة الإنسانية لا يعني التساوي في درجات المواطنة.

اذاً رغم ان ابناء كل بلد يعتبرون مواطنيه، إلا انهم ليسوا على درجة واحدة في حق اشغال المناصب، بل تختلف حقوقهم. ولكن ما هو المعيار في تعيين تلك الحقوق؟ فهنالك اجابات مختلفة. ونحن نعتقد بأنَّ ذلك كله يجب ان يعود الى الاذن الالهي. أما الذين يعيشون في الدول الليبرالية او في الدول الديمقراطية ولا يعترفون بالاحكام الالهية فيقولون بوجوب اتباع رأي الشعب لا غير، ولكننا نقول: عدا رأي الشعب يجب توفّر الإذن الإلهي أيضاً؛ لا يجوز ان يكون هناك رأي وارادة وحق خلافاً لقانون الله واذنه.

وعلى اية حال فليس هناك اي بلد يمنح جميع الحاملين لجنسيّته درجة متساوية في المواطنة. والقول بعدم وجود درجات للانسانية لا ينفي وجود درجتين للمواطنة. وقد وردت هذه القضية في دستورنا، واني استغرب ممن لا يلتفتون الى المادة القانونية التي

تقول: «يتمتع الاشخاص الذين حصلوا ويحصلون على الجنسية الايرانية بجميع الحقوق المقررة للايرانيين عدا حق تسلم منصب رئاسة الجمهورية او الوزارة او وكالة الوزارة او أية مهمة سياسية خارجية».

أي لا يحق لمن يحصل على الجنسية الايرانية ان يُكلّف بمهمة سياسية او يصبح سفيراً، ولا يمكنه ان يشغل منصب قائم بالأعمال، او قنصل او وزير. فمع انه قد حصل على الجنسية الايرانية، الا انه لا يتمتع بمثل هذه الحقوق. هذا ما ينص عليه قانوننا.

٤ـ مواطنة الدرجة الاولى والدرجة الثانية في رأي الاسلام

لسنا هنا بصدد البحث التفصيلي لكيفية حصول التجنّس ورأي الاسلام فيه؛ لأن هذا البحث يتعلق بفلسفة الحقوق، بينما يدور بحثنا الحالي حول فلسفة السياسة. ولكن نبيّن إجمالاً بأن النواة الاولية لنظرية الحقوق في الاسلام لا تقول بأصالة تقسيمات الدول، والمعتقدات، والحدود الجغرافية. الفكرة الاولية في الاسلام هي اقامة حكومة الاسلام العالمية ـ التي ستقام ان شاء الله عند ظهور الامام المهدي عجل الله فرجه الشريف ـ التي تزال فيها الحدود الجغرافية، ويصبح ابناء الامة الاسلامية كلهم مواطنين لدولة واحدة، وينتمون الى حكومة واحدة، ومعيار انتمائهم هو الاسلام. في ظل هذه الحكومة تختلف واجبات المسلم عن غير المسلم. فغير المسلم لا يتحمل كل واجبات المسلم ولا يتمتّع بكل حقوقه. هذه الفكرة الاولية في الاسلام. ولكن في ظروف معيّنة يمكن للولي الفقيه وللحكومة الاسلامية، بالعنوان الثانوي، اضفاء الاعتبار على الحدود الجغرافية. ولهذا السبب فنحن اليوم اذا كنا نعترف بالحدود الجغرافية فهذا ليس على اساس الفكرة الاولية للاسلام، بل على اساس فكرة ثانوية وانما على اساس المصالح التي تحققت في ظل القوانين الاقليمية والدولية، حيث تكتسب تلك القوانين الاعتبار بعد امضائها من قبل الولي الفقيه. والحقيقة هي ان هذه الحدود تُعيَّن وتقرر من قبل الولي الفقيه.

اذاً في المبدأ الأوّلي والمثالي في الاسلام يعتبر شرط الاسلام احد شروط المواطنة ويكون المسلم مواطناً من الدرجة الاولى وغير المسلم مواطناً من الدرجة الثـانية. ولكن في ظروف معيّنة يُعترف بالحدود الجغرافية. وتـوضع عـلى اسـاس القـانون شروط خاصّة للمواطنة. وعلى اساس نظرية ولاية الفقيه عندما يمضي الولي الفقيه تلك الشروط ومنطلقاتها القـانونية تـصبح واجـبة الطـاعة مـثل سـائر الاحكـام الاسلامية. كما قال سماحة الامام الراحل‏ؒ: اطاعة قوانين الدولة الاسلامية واجبة.

٥ـ الفارق التطبيقي بين نظام ولاية الفقيه وسائر الأنظمة

الذين يكثرون الحديث عن حكم الشعب والحكم الديمقراطي، ويرون من العـار ان تكون حكومتهم قائمة على مبدأ ولاية الفقيه، هؤلاء لا يهتمّون عادة بالخدمات التي قدّمتها ولاية الفقيه لهذا البلد. ولا يلتفتون الىٰ انه على اساس ولاية الفـقيه تـصبح احكام وقرارات الدولة الاسلامية والقوانـين التي يـشرّعها مجـلس الشـورى، بـعد اقرارها من قبل مجلس صيانة الدستور، واجبة الطاعة شرعياً؛ لأنّها اكـتسبت إذن الولي الفقيه، واذنه تابع لإذن الله. وهذه ميزة كبرى يتحلّى بهـا هـذا النـظام. ومـن الطبيعي اننا اذا رفضنا نظام ولاية الفقيه، فمعنى ذلك عدم انصياع الناس للقوانين التي تتميّز بالحد الاعلى من الوجـوب العـرفي، وتسـتند الى تـعهد النـاس الارادي ازاء القوانين، ويعني قدرتهم على التمرّد عليها والدعوة الى إعادة النظر فيها، وتغيير مواد من القانون حسب رغباتهم. اذاً ليس هناك إي إلزام شرعي لطاعة الناس للقوانين في النظام الديمقراطي.

في الحكومة الاسلامية تكتسب القوانين اعـتبارها بـاذن وامـضاء الولي الفـقيه، واضافة الى ما فيها من إلتزام شعبي ووجوب عرفي يستند الى رأي الشـعب، فـهي تتميز أيضاً بوجوب شرعي ومخالفتها إثم يستوجب العقاب الالهي. كم الفارق شاسع

بين طاعة قوانين الحكومة الاسلامية وطاعة القوانين التي تستند في مشروعيّتها الى رأي الاكثرية فقط، ولأن المجلس الذي انتخبته الاكثرية صوّت له. ولكن الى أي حدٍّ يلتزم النواب الذين لم يصوّتوا لذلك القانون، او الاقلية التي لم تصوّت لذلك النائب، بذلك القانون؟ وهل القانون الذي يُقره نائب اكثرية الشعب، يصبح ملزماً من النواحي النفسية والعاطفية والقلبية، للأقلية ولمعارضي ذلك القانون؟ وكيف يمكنهم الانصياع قلبياً لارادة الاكثرية.

إطاعة قوانين الدولة الاسلامية التي يشرّعها نواب المجلس ويصادق عليها الولي الفقيه تصبح مفروضة من الله، وحتى الذين لم يصوّتوا لها فهم ملزمون شرعاً بطاعتها. وابناء الشعب يدركون هذا المعنى طبعاً ويطيعون قوانين الدولة الاسلامية برحابة صدر ولا يخالفونها لأنّهم على معرفة ببناء وقواعد الحكومة الالهية والاسلامية. هذه الدرجة من الانصياع للقوانين من خصائص النظام الالهي الذي تحقق في بلدنا تحت عنوان نظام ولاية الفقيه. وعند دراسة تاريخ الثورة الاسلامية ندرك ان الطاعة الشاملة لابناء الشعب للقائد ولولاية الفقيه، والانصياع التام لأوامره وتوجيهاته كانت عاملاً أساسياً في ما احرزناه من تقدّم وانتصار في عهد الثورة وبعد انتصارها. ومن جملة ذلك ان هذا العامل ادىٰ الى انتصار ورفعة شعبنا في الحرب غير المتكافئة.

من الذي لا يعرف في العالم كله ان احد العوامل المهمة في انتصار الثورة الاسلامية في ايران، هو الاعتقاد الديني لابناء الشعب بوجوب طاعتهم لقائدهم الديني. وعند هذا يكون من البعيد عن الإنصاف ان ينبري جماعة في هذا البلد الذي قام فيه نظام اسلامي بفضل تضحيات الشهداء الذين قاموا وجاهدوا بأمر مرجعهم وقدّموا الشهداء على هذا الطريق، في ظل أجواء الحرية التي جاءت كثمرة لدماء الشهداء وتضحيات المضحين، ويقولون بان الامام الخميني ركب الموجة وصوّر ثورة الشعب الايراني كثورة اسلامية. فهل لهذا الادعاء نصيب من الصحّة؟ وهل ان ابناء الشعب

الايراني المسلم لو لم يـنـزلوا الى الشـوارع ومـيادين الثـورة لاداء واجـبهم الديـني والشرعي، ولم يستقبلوا بصدورهم الرصاص، هل كانت تنتصر الثورة؟ ولولا اوامر الامام، هل كانوا يقدمون على هذا العمل؟ من المجانب للانصاف ان نتنكّر للحقائق. لكنّ الحقيقة هي ان الدين وقيادة الامام كان لهما الدور الاول والأساسي في انـبثاق الثورة وديمومتها. ومن بعد ذلك الانتصار في الحرب وتحمل كل المصاعب والشدائد. وسوف تستمر هذه الانجازات ان شاء الله بزعامة خليفة الامام، وتدبيره وحـكمته، وفي ظل وحدة وتلاحم ابناء الشعب الايراني المضحّي. وسوف يتاح لابناء الشـعب باذن الله تعالى طي مراحل اكثر من الرقي والكمال في ظل زعامة الولي الفقيه حفظه الله.

وخلاصة الكلام هي ان وضع درجات متعددة للمواطنة امر مقبول في كل الانظمة في العالم. وهناك بطبيعة الحال فوارق بين ملاك وشروط المواطنة في الاسلام وفي غيره من المذاهب والرؤى، وهذا الاختلاف في درجات المواطنة ليس من اختراعـنا ولا صلة له باشتراك الناس في اصل الإنسانية. كل الناس من حيث الانسانية في درجة واحدة. ولكنهم إمّا ان يحملوا ذاتياً وبشكل طبيعي ما يوجب اختلافهم عن غيرهم في الحقوق والواجبات، وإما انهم يكتسبون مؤهلات وقـدرات وكـفاءات تسـتلزم تكليفهم بواجبات معيّنة لقاء منحهم حقاً مقابل ذلك.

اذاً منشأ الحقوق والواجبات، إما ان يكون طبيعياً، وإما ان يأتي كنتيجة لما يختاره الافراد أنفسهم كاعتناق دين معيّن، أو اكتساب مهارة، او حيازة الشروط اللازمـة لتسلّم منصب مُعيّن. ومن الواضح ان هذه الاختلافات اكتسابية، ومـن جمـلة ذلك الاعتقاد بمبادئ واصول معيّنة، فانه يؤثر في درجة المواطنة ونوع التجنّس.